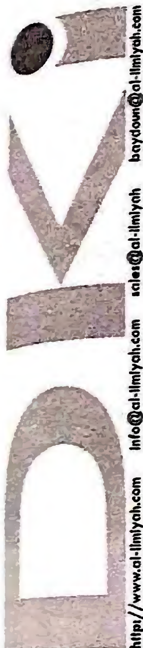
تجديد علم أصول الفقه

تأليف

أبي الطيب مولود السريري

دار الكتب العلمية
DKi
أسسها محمد علي بيضون
سنة 1971 بيروت - لبنان



الكتاب: تجديد علم أصول الفقه

Title : TAJDID 'ILM UṢŪL AL-FIQH

التصنيف: أصول فقه

Classification: Basics of jurisprudence

المؤلف : أبو الطيب مولود السريري

Author : Abou Al-Tayeb Mawloud Al-Sariri

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

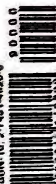
Pages	208	عدد الصفحات
Size	17x24 cm	قياس الصفحات
Year	2016 A.D. -1437 H.	سنة الطباعة
Printed in : Lebanon		بلد الطباعة : لبنان
Edition : 2nd		الطبعة : الثانية

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax : +961 5 804813
P.o.Box 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢
فاكس: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠



ISBN-13: 978-2-7451-4820-9
ISBN-10: 2-7451-4820-6

مقدمة في النظر

وفيها:

- تمهيد.
- موانع صحة النظر.
- شروط صحة النظر
- العوامل المقوية والمعمقة للنظر.

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

النظر، التفكير، التدبُّر، ألفاظ[1] يُعَبَّر عنها عن نشاط الذهن بأجزائه، وهو معنى لا يحتاج إلى تعريفه، إذ هو أمر وجداني، كل واحد منا يحس في حال تفكيره بهذا النشاط، وبهذه الحالة الفطرية، ويدركها، ومن ثم فإن تعريفه بالصورة التي يحتاج إليها ـ هنا ـ يغني عنها ذلك، إذ لا نعني به غير ذلك الذي يحس به كل واحد منا في قرارة نفسه، ويجده، ولا يكاد يفارقه، ويكفي في إدراك المقصود به أن ينبه إلى أنّ هذا النشاط والعمل الذهني الذي يحس به يسمى بالنظر، أو بالتفكير، أو التدبر.

نعم، هذا عمل لا يرتضيه المهوسون بحدود الألفاظ، الذين يقيدون أنفسهم بمنهج المنطق الصوري، والذين يأبون إلاَّ أن يَحُدوا كل شيء، ويعرفوه، وإن لم يكن يترتب على ذلك شيء من الفوائد العلمية، أو يؤخذ منه، وإن كان في النفس العلم الكامل بحقيقته التي يحتاج إليها في حصول التصور المطلوب، الذي لا يفتقر فيه إلى الكيفيا. والطرق التي يحصل بها ذلك، لأن ذلك شيء آخر لا يزيد في واقع الحال شيئاً، ولا ينقصه إذ قصارى الأمر فيه أنه

(١) هذه الألفاظ ليست مترادفة ـ بالمعنى الاصطلاحي ـ لكنها تجتمع تحت مُسمًى «إعمال العقل»، وهذا كاف في ادعاء كونها متحدة المعنى.

بيان لكيفية حصوله الواقعي، ووجوده، وهو أمرٌ لا يعنينا هنا شأنه، وإنما الذي يعنينا هو تصوره وإدراك وجوده، لا كيفية وجوده، وذلك التصور - في هذا الموضوع - تكفل به الوجدان، فأغنى عن غيره مما يحتاج من أمور في تعريف غيره من الأمور الخارجية.

والنظر أبين وأجلّ صفة يمتاز بها الإنسان عما يشاركه في جنسه «الحيوان» إذ به ترقى «أي الإنسان» في مدارج العلا، وبه استولى على كل ما تحت يده، من كل ما يتصرف فيه، وأخضع به ما كان يعتقد من قبل أنه لا يخضعه في الكون من قوانين سرية، ومخلوقات، وجمادات، وأشياء كثيرة كانت مستعصية على الخضوع - من قبل - لإرادة هذا المخلوق الناظر «= الإنسان».

والأعظم من كل هذا أنه «أي النظر» به يتخطى إلى ما وراء الموجودات من الأسرار، والعلل، والغايات، والمقاصد، فتدرك، ويعمل على مقتضى ذلك، ويبنى عليه السلوك ومنهج الحياة، ويفسر به الأمر الذي حيّر العقلاء منذ وجدوا على هذه الأرض، وهو الغاية من هذا الوجود، ومن هذه الحياة، وهو الأمر الذي لا يهتم به اهتماماً شديداً إلاَّ ذوو الفطنة، والذكاء القوي الموجه إلى الأعلى والأسمى من مواطن التفكير، والنظر، كما لا يعرف شدة حرقته على النفوس إلاَّ من اكتوى بها، وحصرته أسئلته أينما حلّ وأينما ارتحل.

وهكذا كل الأمور التي يعبر عنها بالغيبيات والتي ينزلها بعض الناس في نفوسهم منزلة المسلمات المطلقة، ويراها قوم آخرون بأنها لا تستحق النظر، فلا يعار لها أي انتباه، فيقابلونها بالضجر، والتبرم، وينظرون إليها بأنها أمور سخيفة، تستهوي السذاج والبسطاء والتي لا يحصل الحكم في شأنها إلاَّ بالنظر وإعمال الفكر.

وإذا كان النظر، والتفكير - لهذه الأسباب وغيرها مما يطول ذكره، ويصعب حصره - بهذه المنزلة العالية التي ما فوقها منزلة في أمر إيصال الإنسان إلى إدراك ما به ساد، وعلا شأنه، وحصلت سعادته به، فإنه من الواجب بذل

قصارى الجهد، واستفراغ الطاقات في الاعتناء، والبحث في شأنه.

وهذا أمر دعا إليه كل من أراد أن ينقذ البشر من الضلال، والجهل، وسوء المصير، دعا إليه القرآن بصيغة الأمر ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر، الآيـة: ٢]، و﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس، الآية: ١٠١]، ﴿لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص، الآية: ٢٨] آياتٌ كثيرة وردت في هذا الشأن، ومعلوم أن ما ورد بصيغة الأمر المجردة عن القرائن الصارفة لها عن ظاهرها تكون للوجوب.

وكما وردت آيات من القرآن الكريم في هذا الشأن، وردت أحاديث نبوية فيه ـ أيضاً ـ حتى جعل النظر أول واجب في دين الإسلام. كما حث على النظر العقلاء «= أولو الألباب» من الأنبياء، والرسل، والفلاسفة، وجميع المصلحين، على ما بينهم من خلاف في الكيفية والمناهج، وفي المواضع التي يقع فيها النظر، ويجب الاهتمام بها، ويستغرق الوقت في دراستها، وتمضي الحياة في تفهمها، وفهمها، ومن خلاف في الأمور التي يجب اعتبارها، وجعلها في أثناء النظر والتفكير معالم يستهدي بها، وأدلة يستدل بها للوصول إلى الغرض المطلوب، الذي يكون في كلّ مقام بحسب حاله.

والأهم من هذا كله أن النظر مطلب بشري فطريّ، «فُطِرَ النَّاسُ عَلَيْهِ» لا ينتظم أمر الإنسان ولا يستقيم حاله إلاّ به، ولا يترقى عن درجة الأنعام إلاّ بقدر ما هو عليه في هذا الشأن، وبقدر التزامه بمقتضاه، وحفظه عن الفساد والإفساد.

ذلك لأنه «أي النظر» ـ كسائر الأمور التي أودعت في خلقة الإنسان وطبعه ـ يصيبه الفساد والانحراف، والضعف، إن لم يسلك به مسلكه الصحيح الذي خلق من أجله، ولم يزود بما يقويه، ويناسب طبعه من المادة النظرية التي إذا هضمتها قوّتْهُ، وزادت نورَه الذي به ينفذ إلى أعماق ما ينظر فيه، ولم يضبط بقواعد عقلية وعلمية معتبرة، محترمة، عند ذوي الألباب، وأرباب العقول، تقيه من الضلال والانحراف عن جادة الصواب، وترشده إلى الحق إذا اختلطت

الأمور، فالتبس فيها الحق بالباطل، وتقابلت فيها الظنون، وتجلى فيها الباطل مغرياً فاتناً بمظهره وشكله الخادع لكل من لا ينظر إلى الأشياء من حيث تبدوا على حقيقتها، وتفصح عن مكنونات ضمائرها.

والكون كله مبني على السير على قوانين وسنن، إذا تخطاه شيء منه فسد، وقد يزول.

وإذا تقرر هذا، وكان هو واقع الحال، فإنه من الواجب الاعتناء بشأنه وبذل قصارى الجهد في كسب كل ما يفضي إلى ترقيته، والزيادة في قوته المبصرة إلى أن تصل إلى أعلى درجة ممكنة، وتحريره من كلٍّ ما يقيده عن السَّرْج، ويخَلِّصه من الغواشي التي تَصُدُّهُ عن إبصارِ الأشياء على حقيقتها، وتحجبه عن إدراك ما يتجلى به وجه الصواب. مُتَلَبِّساً بأدِلَّته مُصاحِباً لها، وتصنف به الأشياء المتشابهات في النظر باعتبار خصائصها الدقيقة، الفارقة بينها، وتبنى الأحكام على أدلتها به بناءً صحيحاً، وثيقاً، وتستخرج به خبايا النفوس العلمية، وأسرارها الكامنة المطوية في أعماقها، على ما بين النفوس فيما تستنبطه في شأن المواهب من فروق.

وأمر النظر هذا قد اعتني بها منذ ظهر الإنسان على وجه الأرض، وبدا أنه الجسر الذي يتوصل به إلى تحصيل المعرفة، وأنه يصيبه ما يفسده، ويُحَرِّفه عن الصواب، وما يُجَمِّده، ويطفيء نور القوّة المبصرة في عقل الإنسان التي لا يمكن وجود النظر إلاَّ بها، ومن ثم سعى أهل العقول الذين يملكون مواهب امتازوا بها عمَّن سواهم في وضع قواعد ينضبط بها النظر، وفي بيان المسالك التي ينبغي سلوكها في أثناء النظر، وبيان ما ينبغي التزامه حين النظر لئلا يؤثر ما لا قيمة له في حقيقة الأمر في النظر، وبيان ما يحصِّل التجرد والنظر الخالص المطلوب المتخلص من الشعور العرضي النفسي.

ومن المعلوم أن القواعد التي يسرح بها النظر تنقسم إلى نوعين: النوع الأول: القواعد العامة والقواعد الخاصة، التي يختص كل طرف منها بفَنٍّ يسار عليها به، تدرك بها حقائقه، وتقطف به ثمراته.

وما يهمنا ـ هنا في هذه الأوراق ذكره ـ هو القواعد العامة التي هي ضرورية في جميع أشكال النظر، وأنواعه، فكان من اللازم الالتزام بها، والشروط التي يجب وجودها في الناظر نفسه.

والغرض من تَجْلِيَةِ هذا الموضوع، وفقه مسائله على حقيقتها تحرير العقول من التقليد والتَّبعية، والوقوع تحت السيطرة التي تفرض عن طرق غير مشروعة، وغير عقلية، وغير منطقية، على العقول التي ليست مقعَّدة، ولا مميزة بين الصحيح والباطل، وإنما تَسِيرُ وراء غيرها لأسباب لا يعتد بها في معيار النظر الصحيح، والعمل العقلي الحقّ. وإنما هي أسباب نفسية وجدت بضغوط شهوية، وحالات مرضية يصاب بها الجهاز النظري «=البَصِيرَة» في الإنسان ما لَمْ يَتَحَرَّزْها صاحبه من الأمور التي تؤدي به إلى الإصابة بذلك.

وأخس شيء في ميدانِ الفكرِ هو أن يتبجح المرءُ بأفكارٍ لا يعرف منابعها، ولا أُسُسَها، ولا قيمتها في معيار العقل، وإنما أخذ بها واعتقد صحتها لأن من قالها قوي، ومعجب به، وذو مكانةٍ مادِّية، أو كافر بالدِّين، مستخف بالأخلاق، مُتمرد على كل شيء إلاَّ على شهواته التي صنَّفته فيمن هو منهم.

في هذا الزمان الذي يُطْلق عليه البعض زمان العقل وزمان النظر ما زال حال الإنسان على ما هو عليه في أمر التقليد، واتباع الغالب القوي منذ وجد الإنسان، بل زاد عما كان عليه، وأصبح الناس يتبع بعضهم بعضاً على صورة سمجة، ويقلدونهم في كلّ شيء، حتى في الأمور التي يدرك بالبديهة أنهم أخطؤوا فيها، وأنهم يفعلونها لغلبة الشهوة عليهم، وللخواء الروحي الذي أصيبوا به.

والغريب في الأمر أنهم يظنون أن تقليدهم لأولئك دليل على رفعة قدرتهم الفكرية، والعلمية، وعلى إدراكهم للسبيل الحق الذي ينبغي اتّباعه في الحياة، وعلى أنهم أحسن نظراً، وأعمق فكراً ممن يخالفونهم في ذلك التقليد البغيض المميت لغريزة التفكير الصحيح.

وبعض هؤلاء المقلِّدين «بكسر اللام» من المسلمين، والإسلام يحرم فيه اتباع الناس غير الرسل الذين أرسلوا إلى الناس من الله - تعالى - وخاصة في أمور العقائد الدينية، وتفسير أمر الوجود، وما شابه ذلك، حتى أولئك الرسل لا يجوز اتباعهم إلاَّ إذا دلت الأدلة القطعيَّة على أنهم رسل من الله حقيقة، لأن الله - تعالى - لا يكلف الناس باتباع من لا دليل ولا بيِّنة على أنه مرسل من الله، وكيف يُكلفهم باتِّباع إنسان لا يعرفون أنه صادق فيما يدعيه، ولا يستطيعون إدراك حقيقته بواسطة إعمال عقولهم في شأنه، والبحث في أحواله، وخصائصه، بحيث يؤمرون به بلا دليل ولا حجة، ولا آية تدل على صدق مدعاه.

ولهذا كان علماء الدين الإسلامي الذين أخذوا بمنهجِهِ الحق، وسبيله الصحيح لا يلوون على شيء لا دليل على صحته، وثبوته، فلا يقبلون إلاَّ ما قامت البيِّنة عليه، وانجلى أنه حقٌّ، فكانوا يتناظرون من أجل الوصول إلى الصواب، وتجلية المواضيع المبحوثة «المتناظر فيها» على حقيقتها، وإزالة ما يغشاها من الغموض، والالتباس، حتى يكون كلٌّ من تهمه معرفة حقيقة تلك الأمور المختلف فيها على بيِّنة من أمره.

ولا يعتبر في إثبات الأحكام والآراء إلاَّ الدليل، فلا يقبل قول أياً كان صاحبه إلاَّ إذا عضده بحجة، وأيّده ببرهان، ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ فإن لم يفعل طرحَ كلامه غير مأسوف عليه.

وليس هذا مخصوصاً بشأن المناظرات موقوفاً عليه، بل هو منهج عام يعمل في جميع الفنون العلمية الإسلامية التي تدرس فيها أمور تحتاج إلى إعمال الفكر، وإمعان النظر، لأجل استنتاج أحكام وقواعد علمية صحيحة.

ويعتبر علماً أصول الفقه، وأصول الدِّين أبين العلوم التي يتجلى فيها هذا المنهج واضحاً، سافراً، بيِّناً، إذ تجد هناك المتنافسون كل واحد منهم يقول ما بدا له، وإن كان فيه ما يخرق حجاب هيبة النصوص، ويؤثر في قدسيتها، وحرمة الدين نفسه، ويخضعه لحكم العقل، وقوانينه، وقواعده.

فقد قال قوم: يوجد في القرآن ما لا يفهم معناه «=الحشو» ومثله في ذلك الحديث النبوي الشريف. وقال قوم: يوجد في القرآن ما يعني به غير ظاهره. وتكلم قوم في ذات الله - تعالى - بأمور كثيرة، تشمئز نفوس المسلمين منها وتغضبهم وتشعرهم بأن هؤلاء الذين تكلموا بهذه الأمور «=الأقوال» لا يرعون لله - تعالى - حرمة، ولا يحفظون له قداسته، ومع ذلك كله بقيت آراؤهم تروج بين المسلمين يدرسونها، ويبحثون فيها، ويقومونها، ويبينون ما لها، وما عليها.

وهذا كله وغيره مما هو كثير يدل على أنَّ المسلمين قد تحرروا من التقليد البغيض المبني على إماتة العقل، وتحنيط الفكر، منذ أن عَرَفوا الإسلام، وعرفوا أنه دين العقل، ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.

والمطلوب منا نحن في هذا الزمان هو الرجوع إلى ما كان عليه سلفنا الصالح، والتمسك به في أمر إعمال العقل في أمورنا كلها، والتفكير بحرية وتجرد. وهذا لا يعني فتح الباب أمام كل ناعق، يهرف بما يعرف، وينهق من حيث أراد أن يصهل، وإنما يعني تحرير العقول من مرض التقليد، والاتباع بغير علم، ولا هدى، ولا كتاب منير، والاعتداد بما أودعه الله فينا من قوة العقل ونور البصيرة التي يُفرِّقُ بها بين الصحيح الفاسد، وبين الحقِّ والباطل حتى نخلص أنفسنا من اتباع ما سوى ما أثبت العقل أنه حقٌّ وأنه جدير بالاتباع، والاحترام بحسب ما تقتضيه قواعده «أي العقل» وتنصره.

وهذا هو ما يسد الباب عن الجاهلين، والذين يتكلمون بغير علمٍ ولا هدى ولا كتابٍ منير، وليس الجمود ووضع الأصابع في الآذان خشية الاستماع، وترى الحق والباطل يَلْتَبِسانِ، ويختلطان، فلا يعرف أحدهما من الآخر.

موانع صحة النظر

- الخطأ في تقويم مصادر المعرفة.
- التحاكم إلى المزاج النفسي.
- التقليد.
- الربط بين أمور غير مترابطة.
- الانحراف عن المآخذ.
- قطع النظر عما يجب أن يعتبر.

المانع الأول

الخطأ في تقويم مصادر المعرفة

لا ريب أن الخلل الفكري يأتي من عدة جهات، منها جهة مصادر المعرفة، التي إذا كانت غير صحيحة، أو كانت صحيحة في درجة أقلّ مما توصف به، بحيث تمنح الظنّ - مثلاً - فقط، فيُدّعى أنها تفيد العلم، أو أنها لا تفيد إلاّ الوهم، فيعتد بها وتبنى على مقتضاها الأحكام والآراء أو يفيد العلم، فينكر.

ومشكلة مصادر المعرفة، ما يقبل منها، وما لا يقبل أمر شَغَلَ الناس منذ بحثوا في طريقة بناء المعرفة وكيفيتها، وما يعتمد عليه في هذا الشأن على ثقة، وما لا يعتمد عليه إطلاقاً، وما يعتمد عليه في حالة معينة، دون ما سواها من الحالات الأخرى، وغير ذلك مما له علاقة بذلك.

ولا يعنينا - هنا - البحث في مصادر المعرفة، وما قيل فيها من أقوال، وورد فيها من آراءٍ مختلفة، وما هو مقبول منها، وما هو مرفوض، إلى غير ذلك من المسائل المتعلقة بهذا الشأن، لأن الكلام في ذلك طويل جداً وقد قيل فيه الكثير، وإنما يعنينا ذكر كون هذه المصادر مما يؤتى منها الناظر، إذا كان قد خالف فيها ما يقتضيه حالها من حيث الحجية، وقوة الدليل.

وعليه فإن من الواجب تقويم منبع الحكم ومصدره تقويماً منطقياً حقيقياً على وفق ما تقتضيه أوصافه الذاتية التي يعلم منها درجته الحجية، من غير اعتبار ما سوى ذلك، سواء في رفعه عما هو عليه في حقيقة أمره، أو حطه عما هو عليه، فلا يجوز الحكم على أيّ دليل ولا على أيّ مصدرٍ من مصادر المعرفة إلاّ بعد بحث أحواله، ودراسة جهاته التي يرى أنها المواطن التي يجب النظر فيها، والتي يستبين منها ما يجب أن يحكم به عليه.

وقد وقع الكثير من الناس في الأخطاء الفاحشة بسبب اعتدادهم ببدائههم «جمع بديهة» واستغنائهم بها عما يجب عليهم عمله من الدراسة المذكورة صفتها.

ومن المعلوم أن البديهة مما يقع الناس بسبب اتباعها في الأخطاء، فما كل ما أدرك على البديهة أو بالبديهة قد أدرك على حقيقته.

فكم من دليل أو حجة ظهر لك في أوّل النظر فيها حكم، ثم بعد إمعان النظر فيها، تبيّن لك فيها خلاف ذلك تماماً.

وهذا يلزمنا أن لا نحقر أيّة حجة أو منبعٍ للمعرفة ـ ما دام قوم آخرون قد قالوا به ـ إلاّ من بعده نستيقن ما هو الصواب فيه على حسب ما ظهر لنا، بعد استفراغ الجهد في بحثه ودراسته.

وقد منع بعض الناس الإلتفات إلى نتاج عقول قوم ليسوا من النوع الذي يعتبرونه، والذي يعدونه منبع الأفكار، ومصدر المعرفة، وبذلك فهو ـ وحده ـ الجدير بدراسة آرائه ونظرياته، ووصف ما يقول بأنه الفكر الخالص السليم العميق، وإن كان في حقيقة الأمر غثاء.

والصواب هو أن ينظر إلى قيمة النتاج، وأصله، وأدلّته، وذاتياتِهِ التي يُستدلّ بها على متضمنه، ومحتواه، من غير اعتبار أمور لا تأثير لها ـ في واقع الحال ـ في شأنه، ولا علاقة له بحقيقة أمره.

فمصادر المعرفة الدينية «الكتب المنزّلة» وكلام الرسل لا يجوز معاملتها على كونها أساطير، أو إفكاً افتراه قوم يريدون أن يتفضلوا على غيرهم من الناس، لأن هذا حكم تقويمي نفسي، والمطلوب هو الحكم العلمي الصحيح المفسر لما انبهم من أحوال الشيء المدروس، بالطريقة التي يرى أصحابها أنها طريقته الموصلة إلى الغرض المطلوب والحكم المدعى.

فلا ينبغي النظر إلى ما تؤخذ منه الفكرة بطريقة التربية بطريقة المنهج التعليمي، المعتمد على تلقين المعلومات، فالدِّين ـ على سبيل المثال ـ معرفته متوقفة على نظام محدد معين، وعلى سلوك معلوم يلتزم به، لغرض الاستعداد

النفسي المطلوب في شأن ذلك «شأن المعرفة الدينية» وهو أمر منطقي، إذ ليس في ذلك ما يخالف العادة النفسية، إذ تجد الكثير من المعارف العلمية يتوقف إدراكها على أحوال نفسية معيَّنة، ومتى فقدت استعصى على من فقدها تحصيل تلك المعارف، وإن استفرغ جهده في سبيل تحصيلها. فالقضايا الفلسفية وكل العلوم العقلية مثلاً لا تنفاذ إلاَّ لذوي أحوال نفسية خاصة، فمن ليس منهم فإنه يمُرُّ عليها، ويأخذ قشورها الظاهرة التي لا تسمن ولا تغني من جوع، وربما ازدراها وعدَّها هذياناً، ورأى أنها بديهية، لا تستحق أي اعتبار، وهو في واقع الأمر لا يفقه شيئاً من مقاصده ولا منابعها ولا شروط الوعي بحقيقتها.

ومن ثم لا يلزم بل لا يجوز أن ينكر من ليس متلبساً بشروط أخذِ المعرفة من الشيء أن يدَّعي أنَّ ذلك الشيء ليس محتوياً ولا متضمناً لأي شيء من المعرفة المدَّعاة فيه، بل يلزم أن يسعى في كسب ما يتوصل به إلى أخذِ تلك المعرفة، أو الإقرار بأنه ليس من أهل ذلك الشأن.

فعندما يطلب من المرء أن يتخطى ما ترسَّب في ذهنه من أمور بحكم الألف والعادة فمنع عقله من السّرح والحرية، يقال: هذا أمر محمود، وعمل لا بد منه، لإدراك الأمور على حقيقتها المجردة من كل لبس، أو كدر، نعم هذا جميل، لكن لم نُحَرِّم ذلك في مواطن أخرى، وندعي أن العقل لا يجرد من الثقافة التي ركب عليها، وربي على السير على مقتضاها، مع أنَّ واقع ما نبحث فيه يلزمنا بذلك، دعونا نجرب السبل كلها ونعمل بما طلب حتى نستيقن حقيقة ما نحن فيه، ونرد المانع من الاستفادة من مصادر الدِّين إلى أحوالنا النفسية، وإلى وجود أمور تصدنا عن ذلك، وتصرفنا عن رؤية الأمور في هذا الشأن على حقيقتها.

وليس في هذا إلاَّ تحقيق التقابل بين ما يطلب به المرء وهو يريد أن يحصل على الأمور التي يحصل عليها من خالف أوامر الدين من أمور، وبين ما يطلب طالب المعرفة الدينية به، فكل واحد منهما يطلب منه أن يتصف بأمور، ويتجرد من أخرى، وما لم يحصل ذلك فإنه من المستحيل أن يكونا على طرفي نقيض، وإن كانا مختلفين فيما يتصفان فيه، ويتناقضان، فهذا لا يدل على أنهما

قد اعتورتهما أعراض مختلفة، لا تجتمع على محل واحد.

ومن الظلم أن يطلب من إنسان ما أن يترك الالتزام بأمور الدِّين بجميع ما يتضمنه ذلك من أمور، إذا أراد أن تكون نفسه قابلة للأفكار المخالفة المناقضة للدِّين، وتنفتح على إدراكها بوضوح، وتظهر له، وترد عليه، ونَحرم من أراد المعرفة الدينية بكل تجلياتها وآياتها من أن يتصف بما يمكنه من ذلك، بترك أمور، والتزام بأخرى. فأين الإنصاف، وأين العدل؟!.

حاصل القول ـ في هذا ـ ولبه: أن مصادر المعرفة التي تتوقف الاستفادة العلمية والمعرفية منها على الاتصاف بخصائص نفسية يجب على من أراد أن يستفيد منها أن يتصف بتلك الخصائص على الوجه المشروط، ثم بعد ذلك يثبت له الحق في تقويم تلك المصادر، والحكم عليها، وبيان قيمة ما أخذ منها من معرفة، وعلم، وما يؤخذ، على وفق معاييرها، ومناهجها، التي يجب أن تخضع للقواعد العقلية، على كل حال.

وأما من أراد معرفة شيء وهو خلو مما يوصل إليه فهو عابث، أو محاول إدراك ما تجنب سبيله حقيقة.

وتمام النظر لا يحصل ـ كسائر الأشياء ـ إلاَّ إذا توفرت شروطه، وارتفعت موانعه.

المانع الثاني

التحاكم إلى المزاج النفسي

من الحجب التي تمنع العقل من الوصول إلى حقيقة ما يبحثه استحواذ المزاج النفسي، فالمرءُ إذا كان لا يتخطى في أحكامه ما تفرزه أمزجته النفسية، وتدفعه إليه، فهو مريض موبوء، مصاب بالإغماء النفسي، الذي يعبَّر عنه بالهوى.

فأنت لا يمكن لك أن تحاور محاورة منطقية (ومنطق كل علم بحسبه) علمية من لا يتجاوز أمر النفوس في النقاش ولا يتعالى عليه، ولم يُرَبِّ نفسه على التعقل الثقافي، وهو استحضار القواعد والضوابط التي يجب استحضارها في الموضوع المبحوث فيه، وكل موضوع له قواعده التي ينبغي أن يحتكم إليها في شأنه، لأنها هي التي تقود إلى الحكم الحق فيه، وتخلص من الاعتبارات الفاسدة، المحنطة للعقل التي لا يقي من شرورها إلاَّ التمسك بمقتضى القواعد التي سنَّها العقلاء، وتضافرت على بنائها جُهود أهل الفكر، وثبت أنها الحق، وأنها الباقية حينما تنجلي الغواشي الصادَّة عن الرؤية النظرية الأصلية التي أودعها الله ـ تعالى ـ فينا للحصول على العلم والمعرفة.

وإذا ذكرنا الأمزجة النفسية فإننا لا نعني بها الأحوال النفسية المقصورة على ما يرد على النفوس من الأعراض كالحب والكراهية، فقط، وإنما نعني بها ـ كذلك ـ الرواسب التي تكونت وصارت داخلة في المنظومات الفكرية البشرية، ولم تكن مبنية على المنطق الذي يقبله التجرد من الأهواء، وأهل العقول المعتبرون الذين يأخذون أحكام الأشياء من خصائصها وصفاتها التي لا تنفك عنها، وتجلب لها ما ينبغي أن يحكم به عليها تحقيقاً، والذين يصرفون النظر إلى الاعتبارات اللازمة الحقيقية، العقلية الدالة على ما أسندت إليها من أحكام دلالة لازمة، أو شبه لازمة.

ومن غلب عليه الهوى في مجاريه الفكرية لا يقدر الأمور الفكرية حق قدرها، إلاّ إذا كانت خادمة لهواه عاملة لمبتغاه، ومن ثم يلقي الأفكار العلمية العقلية وراء ظهره إذا خالفت الموطن الذي تعيش فيه نفسه المريضة، وتتمتع به.

ألا ترى التاجر الملهوف المحترق طمعاً في المال الكثير كيف يضع الأفكار التي تنفعه فيما يشغله باله ويؤرقه فوق كل فكر، وإن بلغ في عمقه ودقته أعلى المراتب، حتى أنه لا يعقل إلاّ ما هو من ذلك الصنف الذي يوافق هواه.

ومثله في ذلك كل ذي نفس عميَتْ بهوى ما عن النظر إلى الأمور، وإدراكها على حقيقتها، وتحصيلها بقوة الفكر المتجرد من هذه الأمور الخارجية الصادّة عن الإبصار والتبصر.

ومن كان هكذا تلاقي منه الأمَرَّين وأنت تحاوره، لأنه ـ بحكم مرضه ـ لا يتسع صدره إلاّ لهواه، وكل فكرة ليست منه فإنه ينبذها، ولا يقيم لها وزناً، وإن ثَبَتَ بالعقل والمنطق أنها حقٌّ، وأنها جديرة بالاحترام، والاعتبار، ووضعها في المنظومة الفكرية، وتصييرها قاعدة من القواعد التي يجب استحضارها عند النظر.

هذا الصنف المريض يسمع الكثير من المعارف العلمية، والأفكار النافعة إلاّ أنه لا يعلق بذهنه منها إلاّ ما وافق هواه، وإن كان ضعيفاً، لا يستحق عند أهل العقول إلاّ الإنكار، والازدراء، لأنه حكم بما ليس بحق، ووصف للشيء بما ليس موصوفاً به، في واقع الأمر.

هذا الصنف يحكم على الناس بما يقتضيه قياسهم على نفسه، فلا يكاد يرى إنساناً على حال إلاّ فسر شأنه قياساً على نفسه، وما يشغلها، وما يتصف به من خصال وصفات.

ألا ترى أن السارق المتربص الراصد إذا رأى إنساناً على حاله لا يحكم عليه إلاّ بأنه سارق، فلا يمكن أن يذهب ذهنه إلى غير ذلك الحكم إلاّ إذا

صرفه عن معتقده صارف، أو دفعه عنه أمر قطعي.

ومثله المبتلى بفاحشة الزنى إذا لقيك وأنت تمشي في ليل مظلم متخفياً، فإنه لا يذهب ذهنه إلاَّ أنك تبحث عن بغي تواقعها، لأن هذا هو ما يشغل باله، فظن أن الناس جميعاً مثله في ذلك.

والذي يبيع الدين بالدنيا، ويسعى إلى الحصول على المال والجاه بإظهار التقوى، وذكر الكلام الواعظ للناس، وإبداء نصحهم، لا يُصَدِّق أنك إذا لازمت التقوى مؤمن زاهد متق لله ـ تعالى ـ لا تريد من ذلك جزاء ولا شكوراً.

وهكذا جميع المبتلين بمثل هذه الأمراض النفسية الخطيرة يحيون في دائرتهم النفسية الضيقة، الخانقة لهم ولعقولهم، ويظنون أنهم على شيء.

إذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه وصدَّق ما يعتادُهُ من تَوَهُّمِ

وهذا هو الحاجز النفسي بين هذا الصنف من الناس وبين معرفة الأشياء على حقيقتها، التي تفسح المجال وتفتح الآفاق أمام الأعين.

يجدر بالمرء أن لا يروعَهُ استكناف المرضى بهذه العلة، وإعراضهم عن الأخذ بالمنهج المنطقي العقلي في مسالكهم النظرية، فهم من الذين وصفوا ـ على مر العصور ـ بأنهم لا يعقلون، واستيقاظهم من سباتهم يحتاج إلى قارعة تبغتهم، أو مصيبة تنزل بهم.

ولا ريب أن المزاج النفسي لا يجوز قصره ـ كما سبق أن ذكرنا ـ على أمر الغرائز وشأن الطباع، بل يجب إدخال كل مؤثر في النظر نابع من النفس تحت هذا الأمر، بشرط أن لا يكون حاصلاً بمسالك علمية أو كثرة دراسة المعلومات التي تحصل الملكة العلمية التي تقود إلى حالة نفسية خاصة، يصلح جعلها مرجعاً، لكن فيما هي صالحة له، لا في غيرها، ومن الغلط تعميم قواعد خاصة بأمر ما أو حالة ما على كل الأمور والأحوال التي تشبه ذلك الأمر، على ما يبدو، لكنها في واقع الأمر تخالفه، وتفارقه في أمور كثيرة.

ألا ترى أن المتكون بثقافة السحر المؤمن بمتضمنها الذي شحنه بها السحرة، يفسر الخوارق ـ دائماً ـ بمقتضى ثقافته، ويكاد يحصر الظواهر

الخارقة للعادة بأنها من تأثير السحر.

وهكذا المتضلع في علم النفس العالم بخباياه يفسر الخوارق ـ كذلك ـ بمقتضى قواعد علمه التي تقود عقله، ونفسه.

وهكذا العالم بعلم الاجتماع، وهكذا المتكون بالثقافة الدينية، وغيرهم من كل من تكون تكوناً علمياً خاصاً، فإنه لا ينفك مفسراً لما يفكر فيه بمقتضى قدرته العلمية والفكرية، وإن كان واقع الحال يدل على أن قواعده الفكرية وأسس شفافته ـ أحياناً ـ لا تتفق مع هذه الأشياء التي يفسرها، ويسعى إلى إخضاعها لقواعد علمه، وقوانين فكره، «وكل يُغَني لِلَيْلاه».

وكلٌ يَدَّعِي وصلاً بليلى وليلىٰ لا تُقِرُّ لهم بذاكا

ولا يكاد المرء يعرف منزلة من لم يشاركه فيما يرى أنه الأولى بالاعتبار، والاهتمام. يعظم في عين طالب المال من كان أقدم منه على كسب المال، وهكذا طالب العلم، فإنه يجل ـ في قرارة نفسه ـ من كان أكثر منه تحصيلاً، وذكاءً، وهكذا كل صنف من الناس منهمك في أمر ما لا ينظر بعين الاعتبار إلاَّ من كان على شكله، إذا فاقه، وأبدى له قوة فائقة على قوته، حتى أنه ليخيل إليه أنه أذكى الناس، وأفطنهم، وإن كان ـ عند من ينظر بالمعيار العقلي ـ أبلد خلق الله.

وهذا أمر يجب أن لا يغفل عنه ذو بصيرة، وأن يتنبه له على الدوام، ليصح نظره، ويتخلص من كدر الأمزجة النفسية الفاسدة، فلا يقطع نظره عما ينبغي اعتباره، ولا يعرض عن الحقائق الثابتة، المستندة في إدراك وجودها على البراهين القطعية.

فالإعراض عما هو ثابت من عيوب النظر المتفرعة عن التمسك بمقتضيات الأمزجة النفسية، وهذا شيء تجده عند كل قوم يدرؤون ما يرون أنه يضر بصحة نظرياتهم، وذلك بالاعتماد على التجاهل، ألا ترى أن الكثير من ذوي النزعة المادية «=ذوي التفسير المادي للتاريخ» ينكرون حقائق علمية «=مبنية على التجربة» ويحاولون أن يفسروها على ما يخالف قانون العقل،

وقواعده، ويسعون إلى تأويلها تأويلات مضحكة.

فمما ينكرونه تأثير الدين في النفوس، وبعثه الراحة والطمأنينة في أعماقها، وإحالته الحياة إلى حياة سعيدة، وتغييره طبيعة نظر وإدراك وطريقة تفكير المتمسكين به، السابحين في بحاره، ويقولون - أي هؤلاء المنكرون - بأن هذا الذي يشعر به المتدينون شعور غير حقيقي، يدل على سذاجتهم وجهلهم.

وهذا قول غريب، بل هو على مقتضى نظرتهم وتفسيرهم للحياة أغرب، ألم يقولوا: إن الغاية التي يجب السعي لها في هذه الحياة هي الحصول على التلذذ، والاستمتاع، والتلذذ - بلا ريب - هو كل الشعور باللذة والحلاوة، والتمتع بذلك كله على أقصى ما يمكن، بلا حجر، ولا حد، ما دام المتلذذ لا يضر غيره ضرراً مادياً، فلماذا إذا تلذذ المتدين وأحس بالراحة والطمأنينة بدينه وعبادته، ينكر عليه ما أحس به وينسب إلى الجهل، والسذاجة؟! أليس ذا ذوق يدرك به حال نفسه من تلذذ، أو شعور بالمرارة، وغير ذلك مما لا شك في أن الناس جميعاً يدركونه؟!.

لماذا التلذذ بغير اللذة الدينية «= اللذة الروحية» معتبرة، يجب السعي لها، وبذل قصارى الجهد في تحصيلها، واللذة الدينية ليست بشيء، والمتلذذ بها يؤكد أنها أحسن من كل لذة تلذذ بها واستمتع بحلاوتها، ولذلك يدعوا الباحثين عن ألذ ما في الحياة إلى لذة الدين «= اللذة الروحية»، التي صورها أحد المستمتعين بها بقوله: «والله أنا لفي لذّة لو علمها الملوك وأبناء الملوك لجالدونا عليها بالسيوف».

هذه لذّة يشعر بها هذا الرجل، كما يشعر بها أمثاله، فلم ننكر عليهم ما يشعرون به، وما هم في غمرته، ونصفهم بخلاف ما يدل عليه واقع حالهم، فحالهم يدل قطعاً على ما يقولون، فهم في هدوء، وراحة، وطمأنينة نفسية مرتكزة على شيء متين، فهم إذا ادعوا أن غيرهم لا يعلم حقيقة أمرهم لا يبعد، وأن من رماهم بالسذاجة والجهل هو الأجدر بهما لا ينكره إلاّ مكابر معاند، منكر لحقائق الأشياء.

ويبدو ـ في واقع الأمر ـ أن إثارة ما بداخل الإنسان من القوة الروحية أمر أجل وأخطر مما يخيل للذين ينظرون للأمور من ظواهرها، إذ قد تجلى للذين أثيرت فيهم هذه القوة أنها «إن هذه القوة» كانت مكتوبة مهملة، تستدل على وجودها بأمور تثيرها داخل النفس، فيشعر بها، لكنها كانت رمزية، فانبهم أمرها، فلما أثيرت هذه القوة فيهم، تغيرت أحوالهم، وطبيعة نظرهم، فأبصروا الأشياء على صور لم تكن تخطر ببالهم من قبل هذا، فسعدوا.

هذه حقيقة، تدرك بمراقبة أحوال النفوس، ومكامن الأشياء في داخلها.

وإذا تقرر هذا، وأصبح مسلماً به، فإن إنكاره مبني على مزاج نفسي مرضي.

وأما الغشاوة على النظر، فإن كل طرف يدعي أن خصمه هو الذي أصيب بها، وهذا غير معتبر، إنما المعتبر هو إثبات من وقعت عليه، وبات مقيداً بأغلالها، واستبان من حاله ذلك بالأدلة الكافية.

المانع الثالث

التقليد

لا ريب أن الغرض من وجود العقل هو استعماله، والاستنارة بنوره في مسالك النظر، إلاّ أن المقلدين يعطلون العقل، ولا يلتفتون إلى شأنه، ويتبعون الناس فيما عقلوه، بحيث يصدون عن كل المراجع الفكرية، والمصادر التي تؤخذ الأحكام منها، ويلهثون وراء غيرهم، فيتمسكون بأقوالهم، وآرائهم مما استنبطوه بلا دليل يدلهم على صحة قول من قلدوه، واتبعوا رأيه، فإذا نوقشوا أو عورضوا فيما هم عليه من التقليد البغيض حاصوا حيصة الحمر الوحشية، وصرخوا في وجه من عارضهم قائلين: إن من نقلدهم أجل من أن يعارضوا، وأعظم من أن يخطئوا.

ولا ريب أن هذا مرض خبيث، فهو أشبه ما يكون بمرض القُعاد، ومرض الشلل، اللذان يعطلان الجوارح عن أعمالها، ويحوجان المرء إلى منافع أعضاء جسد غيره، ليحيا حياته على طبيعتها. ومنذ استشرى هذا المرض في جسم الأمة الإسلامية همدت فيها نار حرقة المعرفة، والبحث عن الحقيقة فيما فيه البحث والنظر والنقاش من أمور، وقنعت باتباع كل من أراد أن يتولى قيادتها الفكرية، وغيرها وركبت إلى الدعة والراحة والسعي إلى إرضاء الأغراض الغرائزية البهمية.

هذا وإن التقليد - اليوم - لم يبق مقصوراً على الطرف العقدي والفقهي الذي كان مرض من سبق، بل تخطى ذلك إلى أمور أخرى تشمئز النفوس من التقليد فيها، كنوع اللباس، ونمط العيش، وحالة حركات الجسد، بحيث تجد أن قوماً يقلدون فيما يلبسون وفيما يأكلون وفي حركاتهم الجسدية[1] قوماً

---

(١) فتجد أحدهم حينما ينظر نظرة من يقلده، وهكذا في ضحكه، وطريقة سلامه. ويا ليت هؤلاء الناس قلدوا أهل الفكر والعلم فيحسن حالهم، بدل تقليد المخنثين ومن على شكلهم.

غيرهم، لا دليل عقلي أو عادي أو منطقي مقبول على حسن ما هم عليه من أحوال، غير أنهم أعجبوا بالمظاهر التي لا يعجب به إلا ذو جهل وغباء.

وقد انعطفت غوائل هذا المرض على عقول المقلدين، فأثرت فيها حتى أنهم يعتقدون أن كل الأفكار التي يأتي بها المقلدون ـ بفتح اللام ـ صحيحة، وإن كانوا لا يعلمون أنها صحيحة، ولا أنها فاسدة، لكنهم يدعون أنها صحيحة، وأنها من العلم الذي لا ينكر حقائقه إلا مباهت أو مكابر يراوغ الحقائق.

لم يعرف المسلمون التقليد في أمور الفقه والدين إلا بعد القرون المفضلة، المختارة وذلك في القرن الثاني الهجري، فكان ذلك بداية تنكب طريق الصواب، وسبيل الرقي في مدارج المعرفة الحقيقية.

لقد أنكر الكثير من العلماء المخلصين سلوك هذا المسلك «=مسلك التقليد» في أمور الدين، وكذا في أمور الدنيا، ورفعوا عقيرتهم وهم يصرخون في وجوه المقلدين الذين يحقبون دينهم الناس، ويدعون أن من مضى من العلماء قد كفونا مؤنة النظر، وتأهيل المسائل، ونحن يكفينا الاتباع، والاقتداء بمن مضى في كل ما قالوا من غير مراجعة، ولا تمحيص، ولا عرض على القواعد العقلية والعلمية الخاصة لكل ما ورد عنهم. وهذا ـ والله ـ هو المرض المُخَدِّر للعقول، والمميت للمواهب، والمُحيي للفطن، والأذهان، والمانع من اليقظة.

لقد نسي المقلدون أن لكل شيء ما يعرف به كونه صحيحاً أو غير صحيح، يجب الرجوع إليه عند كل نظر في أي فكرة، كيفما كانت، ولا يلتفت إلى ما سواه مما يعد اعتباره خروجاً عن منطق ما فيه البحث والنظر.

لكل ميدان من ميادين المعرفة منطقه الذي تحكمه قواعده، فللفقه منطقه، وللنحو منطقه، وللاجتماع منطقه، وهكذا في علم النفس، وكل علم.

فإن لم تكن لشيء ما ـ مما يعتبر علماً ـ قواعده التي عليها مداره، فهو ليس بعلم، ويجب أن يعتبر من الهواجس والوساوس التي ترد على النفوس غير مستندة على أي أساس معتبر، وعليه فإنه لا عبرة به، ولا قيمة علمية له.

والتقليد أم المصائب، ومنبع الجهل.

المانع الرابع

الربط بين أمور غير مترابطة في الواقع

من الآفات التي تصيب النظر والفكر، وتمنعه من إدراك الأشياء على حقيقتها الربط بين أمور في الأذهان لا رابط بينها في واقع الأمر، ولا علاقة حقيقية تجمعها جمع تلازم وترابط حقيقي.

يقبل قوم الأفكار التي قال بها من نجحوا في أمور الدنيا، وصاروا لذلك مؤثرين في الواقع، بلا نقاش، ولا تقويم، ويعرضون عن أفكار غيرهم، وإن كانت عميقة، مؤسسة على أركان صحيحة، يعرضون عنها لأنهم يعتقدون أن صحة الأفكار تلازم الظفر ونيل الرئاسة والمقام السامي في هذه الدنيا، وترتبط بها ارتباطاً وثيقاً.

ومن ثم يقوّمون الأفكار على هذا الأساس، وعليه يعتمد نظرهم، كأنه به يبدؤون، وبه يستغنون عن كل القواعد النظرية التي يعتمد عليها العقلاء في أثناء نظرهم، إذ يكفيهم أن يعلموا أن قائله غنى - هذا عند قوم - أو حاكم - هذا عند قوم - أو غير مسلم - وهذا عند قوم - أو فقيه - وهذا عند قوم، وهكذا يكتفون بمعرفة صفة صاحب الفكرة، ولا يتخطون ذلك إلى بحث جذور الفكرة، ولمسها، لأنهم يربطون - دائماً - بين الصواب وصفات الأشخاص، وهذا خبل نابع من سيطرة الوهم على العقول.

وقد تجاوز قوم هذا الحد كله في هذا الأمر، وتعدَّوْا هذا القدر الذي قد يكون في ظاهر الأمر مقبولاً، فربطوا بين الهيئة «= نوع اللباس» وبين صحة النظر وقوة الفكر، وحصول التمييز، ومن ثم تجد أحدهم يدخل في بحث صحة الفكرة أو الرأي هذا الأمر، ويعده معتبراً، فإذا رأى ذا هيئة غربية - مثلاً - استمع لما يقول، وأصغى إليه بعناية، وإن كان لا يفهم ما يقول، بل وإن كان

يهذي، وينطق بكلام شبيه بكلام المبرسمين، فإنه يصدقه ظاهراً، ويدعي أنه ينطق بكلام عميق المغزى، بعيد المرمى، لا يدرك مقاصده إلاّ ذو ذكاء فائق، وفطنة متقدة، فإذا استفسرته عن ذلك، وطلبت منه أن يبين لك هذا الذي يدّعي أنه مطوي في هذا الكلام، بلح، وركن إلى التهويل الذي يظن أنه سيقنع به ذو البصيرة الباحث عن حقائق الأشياء وعن صفاتها، ومتضمنه الذي انطوت عليه حقيقة، لا الاكتفاء بالادعاء، الذي لا قرار له، وإنما يخدِّر به جهلة الناس الذين لم تستشر فيهم طبيعة النظر التي جعلها - تعالى - نعمة لعبادة، يترقُّون بها إلى ما يريده الله - تعالى - لهم من اكتساب العلم، وأخذ العبر.

وهؤلاء الناس الذين ذكرنا أنهم يربطون بين صحة النظر وبين أمور بعيدة عنها، بحيث لا تربط بينهما رابطة لا يفعلون كلهم ذلك انبهاراً بمن يتشبثون بكلامهم، ويأخذون به على علاته، بل إن بعضهم يفعل ذلك نفاقاً، وتزلفاً إلى بعض المغرورين الذين يظنون أن كلامهم ينطوي على الحكمة وعمق النظر، وإدراك ما لم يتيسر لأحد غيرهم إدراكه من تفسير المبهمات التي أتعبت عقول العقلاء، وحل المشاكل التي اعتاص حلها على بني البشر.

هؤلاء المغرورون يتزلف إليهم بهذه الطريقة للانتفاع بما تحت أيديهم، وإدراك المقاصد الدنيوية منهم.

ألا ترى - الآن - بعض الحكام المغرورين ومن على شاكلتهم كيف ينظر إلى كلامهم، وإلى خطبهم، وكيف تفسر ويدعي بأنها تحمل مدلولات عميقة، وأفكاراً جليلة، وعلوماً عزيزة، تدل على أن أصحابها عباقرة لا يدرك شأوهم، ولا يشق غبارهم، وأنهم نجوم دهرهم، وأنهم ملهمون من السماء، وأنهم يضعون الهناء على النقب، وغير ذلك من الكلام الذي ليس إلاّ نفاقاً.

وأنت إذا تأملت في كلام هؤلاء الموصوفين بكل هذه الأوصاف تجد أنه لا يدل إلاّ على بلادة أصحابه، وسخافة عقولهم، والغباء المعشش بين جوانحهم.

والأدهى والأمرُّ من هذا كله أن تعقد المؤتمرات ويدعى إليه من يشرح

هذا الكلام الفلسفي الذي أتى به ذلك الحاكم العبقري «= سيدي الرئيس» فيطول الكلام، وينتشر النقاش، ويشرح كلام الحاكم شرح كتب العلوم المعتبرة، ويحمل من المعاني ما تشهد السماوات والأرض ومن فيهن على أنه لا علاقة به إلاَّ على مذهب الباطنية، الذين لا يخضعون في تفسيرهم للنصوص إلاَّ على الخيال.

يسر هؤلاء المغرورين أن يحمدوا بما لم يفعلوا، ويوصفوا بأوصاف الرجال الذين لا قبل لهم بهم بأي حالٍ من الأحوال.

الذين يصفونهم بتلك الأوصاف التي ليست فيهم يعلمون أنهم دون ذلك وأنهم أسخف خلق الله ـ تعالى ـ عقلاً، وأضعفهم فهماً، وأكثرهم جهلاً بواقع الفكر والمعرفة لكنهم يقضون لباناتهم بذلك منهم، فاستمرؤوه، وإن كانوا لا يؤمنون بما يقولون.

وربما يكون ذلك المنافَق ـ بفتح الفاء ـ نفسه يعرف حقيقة أمره ودرجته الحقيقية، لكنه ترك هذه الأمور تجري وتمر، والناس فيها منهمكون، لأنه يرمي بذلك إلى أمور أخرى، ينتفع بها، إذ يصل إليها بذلك. والناس فرق، وشيع.

حاصل القول: إن الربط بين صحة الفكرة وبين أمور أخرى لا علاقة لها بتضمُّن الفكرة المنطوي فيها أمر غير مقبول، ولا يذهب إلى اعتباره إلاَّ بليد مريض النفس.

وإذا رجعنا إلى ما سبق ذكره ـ قصد بيان بعض أحواله ـ فإنه يلاحظ أن قوماً يعدون الشكل والهيئة عنواناً على نوع الفكر، ونمط النظر، فاستنكفوا أن ينظروا في أفكار من لا يتزينون بزي من يعتبرونهم سادة الفكر وأئمة النظر.

حدثني أحد الإخوان أنه دعي لإلقاء درس في طلبة إحدى الكليات، فلما دخل إلى المكان الذي سيلقي فيه درسه ذلك، رأى الحاضرين يتهامسون، ويتناجون بكلام أدرك بحدسه أنه يتضمن استصغار شأنه، لما رأوه على هيئة بدوية، ولبسة قروية جبلية، فاستغرب هذا الأمر، وتعجب من سخافة عقول هؤلاء الناس. بدأ حديثه، وطول النفس فيما يقرر، واسحنفر، حتى أشعر من

تناجى وتهامس من قبل واستصغر شأنه أنه مخطىء في هذا الربط الخيالي بين الهيئة وبين ما تنطوي عليه الصدور من مضمرات، فغير نظره في هذا الأمر.

ولأجل وجود هذا الربط الخيالي في أذهان كثير من الناس يقع الانحراف عن جادة الصواب في مسالك النظر.

وقد تخطى قوم مقام هذا الربط الوهمي إلى اعتماد متضمنه في السلوك فترى أحدهم يتزيّا بزي من اعتقد أنه مَثَلَهُ الأعلى، لأنه يخيل إليه أنه بهذا السبيل يصير مثله، وينظر مثل نظره. وهذا هو الجنون بعينه.

شبان هذا العصر المأفونون بهذا النصيب من أهل الفكر والفلسفة يكتفون، وعليه يقتصرون، لا همة في أنفسهم تدفعهم إلى استيعاب نظرياتهم، وتحصيل ما أودعوه في بطون الكتب من العلوم والمعارف وإنما قصارى جهدهم أن يلوكوا بعض عبارات هؤلاء المفكرين بلا فَهْمٍ لمعناه ولا إدراكٍ لمضمونها، وإنما يتشدقون بها، ويحكونها كالببغاوات، وعلى كل ذلك فإنهم يترفعون عن بني جلدتهم، وينظرون إليهم نظرة احتقار واستهزاء، لأنهم ـ في نظرهم ـ لا يستحقون الاعتبار، ولم يكن ذلك مبنياً على دراسة وبحث في نتاجهم الفكري وثمرات عقولهم، وإنما هو مبني على الانبهار بمن سواهم، فاحتقروهم، إذ ربطوا بينهم وبين الجهل بلا دليل.

والانحراف عن الصواب والحقيقة بطريق الربط بين الأشياء تخيلاً، وتوهماً، ولا رابط بينها في حقيقة الأمر ـ كما ذكر ـ له أشكال كثيرة، فبالإضافة إلى ما سبق ذكره، تجد بعض الناس يربطون بين أشياء كثيرة في حياتهم، من نجاح، أو فشل، أو غير ذلك، ولا يكاد يظهر وجه الربط بين هذه الأشياء لمن تأمل في أحوالها بتجرد.

فإذا نجح أحد في شيء نسبوا نجاحه إلى أمور لا علاقة منطقية ولا سببية بينه وبينها، وكذا يفعلون إذا فشل.

وبعض الناس ينسب الأحوال التي رافقت الشيء إليه، فتجده إذا تزوج، وزاد رزقه، ينسب تلك الزيادة التي حصلت له في رزقه إلى حصول زواجه

ذاك، أو إلى فضل زوجته، وهكذا يفعل ـ أيضاً ـ إذا تزوج ونقص رزقه، فإنه ينسب ذلك النقص إما إلى شؤم زوجته، وإما إلى حصول زواجه بها.

نعم، قد يكون هذا من الناحية الدينية صحيحاً، فالإنسان يرافقه رزقه أينما ذهب، لكن هؤلاء الناس لا ينظرون إلى هذه الأمور نظرة دينية، ولو كانوا ينظرون إليها كذلك لكان ربطهم هذه الأشياء بعضها ببعض مؤسساً على صحيح من الأسس، ولكنهم الربط عندهم ذهني مخيل، إذ يجرونه في جميع الأمور التي يتخيلونه فيها.

ألا ترى أحدهم ينسب التأثير في أمور الحياة إلى الجمادات، فيقول لك ـ مثلاً ـ إنني ألبس هذا النوع من اللباس، لأن فلاناً ـ وهو من جيراني ـ يلبسها وقد اخترت أن ألبسها لأكون مثله، إذ هو غني، انقادت له الدنيا وحالفه النجاح في كل أحواله، ولظن أن اختياره لهذا النوع من اللباس هو سبب نجاحه، أو هو من أسباب نجاحه.

فإذا سألته عن العلاقة بين هذا اللباس والنجاح، لم تجد عنده جواباً، سوى أفكار مبنية على الأوهام.

وأنا لا أنفي وجود العلاقة بين بعض الأمور وبعض في صورة خفية، لا تظهر واضحة إلاّ لذوي التجربة والعلم بتلك الأمور على وجه دقيق، ولكن ذلك لا يثبت بالوهم، وإنما يثبت بالأدلة والبراهين المقبولة عقلاً أو شرعاً.

حاصل القول: إن الربط بين الأمور التي لا رابط واضح بينها من الآفات التي تحرف العقل عن جادة الصواب، وتمنعه من إدراك الأمور على ما هي عليها.

المانع الخامس

الانحراف عن المأخذ

من المعلوم أن بعض المعلومات قد ترسب في الذهن، وتعلق بالعقل، وتعد من المسلمات في المنظومة الفكرية والعلمية لشخص ما، ولطول الأمد والنسيان صار العارف بها ينسبها إلى غير مصدرها الذي أخذت منه حقيقة. لتوهم يحصل في النفس، يوقع في الانحراف عن المأخذ الحقيقي.

ألا ترى أن الكثير من المدلولات والمعاني تنسب إلى ألفاظ، ويُدعى أنها مصادرها، ومآخذها، وهي ليست كذلك، على التحقيق.

من أمثلة ذلك ما ينسبه العلماء « = علماء الفقه والأصول» من دلالة كلمة «أف» المحرم قولها للوالدين في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء، الآية: ٢٣] على تحريم ضربهما «أي الوالدين». ولا يخفى أن كلمة «أف» لا تدل بلفظه على حرمة ضرب من حرّم قولها له، إذ لا مانع من أن يقال: اضرب فلاناً ولا تقل له: أف، أو قل له: أف، ولا تضربه. وهذا واضح، إذ لا تلازم بين الأمرين، على الإطلاق. وكما لا تدل كلمة «أف» على الضرب لفظاً لا تستلزمه ولا تقتضيه.

والصحيح أن حرمة ضرب الوالدين فُهِمَتْ من وجوب الإحسان إليهما، وإكرامهما، الذي دلت عليه آيات كثيرة، رسَّخَتْ في الذهن هذا المعنى، فصار المقصد العام في هذا الأمر، فكان تحريم «أف» على الوجه الذي ذكرناه مما يبين مدى وجوب الإكرام والإحسان دقة لهما، فذهب الذهن إلى تصور انطواء حرمة الضرب تحته، لأنه أولى بالتحريم منه (أي من أف)، لكنه ذهل عن كونه أولى بالتحريم بحكم خرمه لأمر الإكرام والإحسان فتخيل أنه أولى بحكم دلالة أف عليه، وهذا وهم.

وهذا الذي ذكرته ـ من أن الضرب للوالدين محرم بما يقتضيه وجوب

الإكرام والإحسان لهما، لا بما دل عليه قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء، الآية: ٢٣] ـ هو الذي ذكره المحققون من أهل العلم[١].

ومن أمثلته ـ أيضاً ـ ما وقع فيه الناس من الاعتقاد بأن عمر بن الخطاب قدم المصلحة على النص في فتاوى أفتى بها، بحيث قدم المصلحة وما تستوجبه على ما يدل عليه النص «= نص القرآن» دلالة قطعية.

والصحيح أن عمر بن الخطاب ـ رضي الله تعالى عنه ـ لم يقدم المصلحة على النص، وإنما عمل بنصوص أخرى اقتضى واقع الحال أن تقدم لأمور طارئة، وأحوال مؤثرة في مجرى النظر في تلك المسائل التي أفتى فيها.

ويرشدك إلى ذلك أن تنظر فيما أفتى فيه، هل ترى فيه ما أثر في سلامة تطبيق تلك النصوص في تلك الأحوال، فكان ذلك ما أفضى به «أي بعمر» إلى الأخذ بنصوص أخرى يرى أنها الأنسب لتلك الأحوال الخاصة بمرجحات معتبرة لديه.

وإنما ذهب الذاهبون إلى هذا القول ـ وهو أن عمر يقدم المصلحة على النص ـ لغفلتهم عن الأدلة التي حكم على مقتضاها، فذهبت به عقولهم إلى هذا الذي قالوا به، وبذلك انحرفوا عن مأخذ تلك الأحكام، فاعتقدوا كون ما سواه مأخذها، وهو المصلحة لسبقها إلى أذهانهم.

ومثل هذا وقع لبعض الناس وهم يتحدثون عن أصول بعض الآراء الفقهية، التي قال بها بعض الفقهاء، فقد ظن هؤلاء أن هذه الآراء قال بها هؤلاء الفقهاء على أساس تقديم المصلحة على النص، وهذا رأي ينخرم عند التأمل في تلك الآراء، ومآخذها، إذ يستبين لك أن تلك الآراء قيل بها على

---

(١) في مبحث إسناد الأحكام إلى الألفاظ يحدث هذا الانحراف، ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه بعض النحاة من أن حرف «قد» يدل على التقليل (= أي قلة الفعل، أو معموله)، ومثلوا له بنحو قولهم: «قد يصدق الكذوب»، وقولهم: «قد يجود البخيل»، وقالوا: «إن قلة صدق الكذوب، وقلة جود البخيل مفهوماً من «قد»، والصحيح أنهما مفهومان من الوصفين المستلزمين لذلك، وهما = «الكذوب» و«البخيل». ومثل قد في هذا الشأن ـ أيضاً ـ حرف «لو» (. . .).

مختلفين في الشرع فيما نحن فيه، ليس عليها بعض ما نهي عنه، كبيع حبل الحبلة - مثلاً -، فحبل الحبلة لم يسبق للشرع أن حكم في شأنه بحكم يأمر فيه ببيعه بالأصالة، ليتوارد حكمان مختلفان فيه، وبذلك فهو ليس مثل الصوم من حيث النظر الشرعي إليهما، وعليه أن يختلف حكم النهي عليهما باختلاف حاليهما، كما قرر ذلك الأحناف، وبسط في كتب الأصول والفقه.

إلاَّ أن بعض الفقهاء يكتفون بالنظر في ما يقتضيه النهي من الحكم، وبذلك فهم يسوون بين كل المنهيات عنها، وإن كانت الفروق ثابتة بينها، كما لا يخفى.

ولا أقصد - هنا - ترجيح مسلك معين يسلكه هؤلاء الفقهاء أو أولئك، وإنما أريد أن أذكر أن مما يجلب الخطأ للناظر قطع النظر - سواء كان ذلك عن قصد أو عن غفلة - عما يجب استحضاره من أمور تتعلق بمحل نظره، ويجب عليه أن يراعي مقتضاه.

وقد تجد بعض الناس الذين لم يتمكنوا من معرفة مسلك النظر الواجب سلوكه يعترض على بعض أهل العلم فيما ذهبوا إليه من آراء، بناء على ما اقتضاه نظره الذي اقتصر فيه على مراعاة جهة واحدة من جهات أخرى اقتضى النظر الصحيح أن تراعى، لكنه غفل عنها، أو لم يعتبرها، فوقع فيما وقع فيه من قصور نظر، وخطأ في الاعتبار، فظن أن هؤلاء العلماء هم الذين أخطؤوا، والصحيح أنه هو المخطىء لأنه لم يستوعب ما يجب عليه أن يستوعبه.

ومن الممكن أن تدخل في هذا الشأن - على سبيل المثال - مسائل كثيرة ادعي أن بعض المجتهدين خالفوا فيه النص. والصحيح أنهم لم يخالفوا النص، وإنما اعتبروا نصوصاً أخرى أو أموراً أخرى يراعيها الشارع الحكيم، فراعوها، فكان منهم ما كان مما يبدو أنه مخالف للنصوص الشرعية. ولا أقول: إن هذا عامٌ في كل ما ادعي أنه مخالف للنص، ولكن ادعي أنه موجود، فوجب أن يراعى، وأن يفهم على وجهه.

ومن المعلوم أن الحكم الفقهي لا يسوغ أخذه من نص، بل يجب أن

يؤخذ من كل النصوص المتعلقة بما فيه البحث، بحيث تجمع وينظر فيها على وفق ما يقتضيه حالها، ويستوجبه أمرها من تقييد لمطلق، أو تخصيص لعام، أو ترجيح للمرجح على ما سواه، إذا حصل التعارض أو جمع بين ما يمكن جمعه، أو غير ذلك من المسالك الموضوعة في علم أصول الفقه.

هذا وأنني لا أخص بوجوب شمول النظر لكل جوانب ما فيه البحث بعلم النظر الفقهي، وإنما ذكرته لأن هذا الأمر يتجلى فيه بوضوح العمل فيه بكلا الوجهين: شمول النظر، وعدمه. فحسُن أن يمثل به في هذا الشأن.

وأما هذه الآفة «=قطع النظر عما يجب أن يعتبر» فإنها من الممكن أن تصيب كل عمل نظري فكري، ما لم يتنبه لها، ويفطن لشأنها، ألم تر كيف يذهل المرء عن أمور معتبرة في أموره العادية، ويغفل عنها، وهي واجبة الذكر والاستحضار، وهذا أمر يجب على الخائض في العلم أن يتنبه له، ويتوقى الإصابة به، وذلك بالتمرن على مخالفة الإلف والعادة باستحضار قواعد النظر قبل الخوض في البحث وإعمال الفكر.

ولا ريب أن سبب هذه الآفة هو عدم استتمام النظر، والاقتصار على العمل بجزء منه، وهو أمر لا يخفى ـ على كل ذي بصيرة ـ أنه منشأ أخطاء وأغلاط في إصدار الأحكام.

وبديهي أن النظر لا يتم ما لم تستجمع كل شرائطه، وتستكمل كل أركانه، التي منها جمع المادة المنظور فيها بالتمام.

شروط صحة النظر

- التجرُّد من الأهواء.
- إتقان القواعد.
- حسن تطبيق القواعد.

الشرط الأول

التجرُّد من الأهواء

يتصف المتجرِّد من الهوى بالحكم على ما ينظر فيه، ويبحث في شأنه بناء على ما يقتضيه حاله، ويدل عليه دلالة ظاهرة معقولة أو محسوسة أو معلومة، على وفق ما تقتضيه القواعد الموضوعة للاسترشاد بها في مسالك النظر، وطرق البحث، تلك القواعد التي أجمع العقلاء وأهل العلم على وجوب العمل بها، كل طرف منها يؤخذ به في موطنه الذي يعتبر فيه دليلاً وحجة.

وبديهي أن كل من أخذ حكماً من مقتضى ذاتيات المحكوم عليه مصيب، وعمله محترم، لأنه ما جاء بشيء غريب عما فيه البحث، وخاصة إذا سار على المنهج الواضح البيِّن في عمله، وتنكب طريق التمويه والتلبيس، وصَرْفِ النظر عن الحقيقة بالزور والتهويل. ولا ريب أن التجرد المطلوب ـ هنا ـ لا يحصل إلاَّ بالإعراض عن كل ما سبق أنه مضر بصحة النظر، أو صاد عنها بوجه ما، ويضاف على ذلك وجوب ترك تفسير كل ما ينظر فيه بقواعد مخصوصة لا تصلح إلاَّ في أمر ما من الأمور المختلفة الأحوال التي يتداول فيها النظر.

فتعميم التفسير لأمور مختلفة، أو أحوال متباينة بقواعد خاصة أمر غير سديد، بل هو ارتكاب لأفدح الأخطاء، وأقبح الأغلاط. وبناء عليه فانه من التجرد التَّجَرُّد من هذا المسلك في النظر، والذي يسير عليه قوم حصروا كل معارف الدنيا كلها في حدود أمور محدودة بمقتضى قواعدهم، وكل ما يبدو أنه خارج عما ينطوي تحتها، فإنهم يحاولون بوجوه من التكلف سخيفة أن يدخلوه تحتها.

ألا ترى كيف تفسر أحوال الناس كلهم وأعمالهم وكلامهم ومساعيهم بتفسير واحد عند أناس بنوا ما اعتقدوه وقعَّدوه في هذا الشأن على صنف ذي خصوصية من الناس، ثم أجروه على الناس كلهم بلا فرق، وهذا أمر أساسه الجهل، والقصور في المعرفة.

ولكن هذا النوع من المسالك يستفيد منه - بشكل آخر - الناظر الذي يريد أن يحيط بكل ما يتعلق بما يبحث فيه، إذ ينظر في هذه القواعد التي أراد البعض أن يجعلها معياراً عاماً في أمور مختلفة ذات أسس ومعايير مختلفة، ثم يقوّمها، ويصنّفها، ويحكم على مقتضى حالها بما يتجلى من حالها، بإنصاف.

وإذا كان واجباً تنزيل هذا الذي ذكرناه من كلام في مثال يتجلى فيه هذا الأمر، فلنمثل بما عليه أمر تفسير السلوك الإنساني، وذلك أن قوماً لا يفسرون السلوك الإنساني إلاّ على أساس دوافع مادية، فكل من يصرخ مستنكر أمراً ما في حنق وغضب - مثلاً - لا يفعل ذلك إلاّ لغرض جسدي، كالطعام، والشراب، والجماع، وإن كان مسلماً يستنكر المنكر، ويندب العدل، ويدعوا إلى عبادة الله، واحترام القيم، وما شابه ذلك، فإنه - في نظر أصحاب ذلك التفسير المادي - لا يبحث إلاّ عن غرض مادي شهوي، وكل ما يفعله من أمور وما يطلبه من تلك الأشياء السامية تمويه واحتيال ووضع لشبكة صيده الذي ليس إلاّ مطلباً جسدياً مادياً شهوياً، لا علاقة له بما يبديه من الأمور الروحية السامي. هذا تفسير يتلدره كل من لا يعلم الفروق بين النفوس، ولا ينظر للأمور إلاّ من خلال إبرة عقله الضيقة، وعلى مقتضى معرفته الضعيفة، ومن ثم فهو لا يعتد بقانون اختلاف الثقافات، والعقائد، وما شابه ذلك مما يمنع جعل الناس كلهم سواء. ولذلك كان من الواجب التخلص من هذه النظرة الدالة على نقص في إدراك صاحبها، وعلى عدم استتمامه تصور موضوع النظر، وكذا يجب - أيضاً - التخلص من كل ما شابهها من النظريات التي يتبجح أصحابها بها، إذ يعتقدون أنها تنتظم مواضيعها انتظاماً شاملاً، وهي في واقع الأمر لا يدخل تحتها إلاّ طرف منها مخصوص.

ومن الثابت أن الاختلاف من الأمور الفطرية والطبيعية في هذا الكون، لا يغفل عنه إلاّ بليد، ولا ينكره إلاّ معاند أو مكابر ينكر الحقائق ويتمسك بالأوهام.

والناس يختلفون للاختلاف الذي تكون عليها صياغة عقولهم، وأحوال أحاسيسهم، وهو ما تتفرع عنه أمور، كالاختلاف في الاعتبارات، فرب شيء يعتبره قوم ويكون لهم به تام العناية لا يعرج عليه قوم آخرون ولا يقيمون لأمره وزناً، أو بالعكس، بحيث يكون كل طرف يعتني ويهتم ويقدر شيئاً لا قيمة له

عند الطرف الآخر، وبذلك يقع الاختلاف في الأحكام والأفهام.

ولذلك فإن التجرد المطلوب لا يتأتى إلاّ باعتبار ما عليه واقع الأشياء وقوانينها والعمل بمقتضى ذلك، والتخلي عن الاستعلاء عما عليه الأمور وأهلها، لأن الواقع لا يرتفع. والواقع الذي لا مفر من الاعتقاد بوجوده، هو الاختلاف بين الناس في الأحوال النفسية والفكرية والعقدية، وهو ما يستلزم ألا يحكم على أي منهم إلاّ بعد دراسة أحواله، ومعرفة حقيقة أمره، وذلك أمر لا يعلم إلاّ بمعرفة الخصائص والصفات الثابتة للمحكوم عليه حقيقة.

وهذا الحكم على النفوس قبل بحث أحوالها ما هو إلاّ مثال ينطوي تحت المسلك الأكبر الذي هو أساس كل خطأ، وهو الحكم على الأشياء قبل معرفة أحوالها على الحقيقة، ثم تطويعها وإخضاعها لذلك الحكم بضروب من التكلف والتمويه، وهذا أمر يسير كثير من الناس في بحوثهم ومسالكهم النظرية عليه، فترى أحدهم يفسر الشيء أو يحكم عليه، ثم بعد ذلك يأخذ من متضمنه ـ بطريقة الانتقاء ـ ما يستدل به على صدق مدعاه، ويسلك في ذلك سبيل التدليس، والتمويه، وترى ما يدل على أن حكمه خطأ، وأن واقع ذلك الشيء وحقيقة أمره ومقتضى حاله نقيض ما يدعيه. وهذا السبيل إنما يسلكه مكابر، يعاند الحق والصواب، وينكر واقع الأشياء، أو ماكر خبيث، ذو نية سيئة، وقصد مخفي يروم إدراكه بالاحتيال. أما المكابر المعاند فهو مملوك لحميته الجاهلية، وبذلك يأنف من الرجوع إلى الحق، وإن استبان له أنه ليس على شيء فيما ذهب إليه، لأنه يخاف من لحاق العار به، وسقوطه من أعين الناس، وذهاب هيبته المخيلة له من قلوب الناس. ولذلك يتمسك برأيه، وإن كانت نفسه قد استيقنت أنه خطأ. وهذا ضرره هيِّن إذا قورن بذي المكر والخبث[1] ـ الآتي ذكره ـ إذ غرض هذا المعاند هو دفع ما يعتقد أنه سيلحقه من ضرر.

وأما الماكر فإنه ـ غالباً ـ يعلم حقيقة حال وأمر ما يحكم فيه، أو ما

---

(١) ومن الممكن أن ينتقل المعاند من حالة العناد إلى حالة المكر، فيصبح ماكراً، وذلك يحدث ـ عادة ـ إذا بدا له أن المكر هو ما ينقذه مما هو فيه.

بحكم عليه، إلاّ أنه يخفيه بصرف النظر عنه، فيموّه بتلبيس الحقائق، وخلط الأمور، وإنكار المسلمات المبنية على الأدلة الثابتة، واستعمال التشديق في الخطب الفارغة من أي كلام مؤسس على قواعد مقبولة، أو أدلة معتبرة، وكل ما فيها لا يعدو أن يكون جملاً مركبة يربط بينها خيط المكر والخبث، وهو الذي يجمعها، لكن ـ على ذلك ـ تسبي عقول المغفلين، وذوي النفوس الضعيفة، والجهال، وعباد الشهوات.

وأهل هذا المسلك الخبيث لا يتورعون عن التوسل بكل ما يعلمون أنه يوصلهم إلى أغراضهم[1]، ويحقق لهم مآربهم، التي لا تكون إلاّ تدميراً للنفوس، أو استحواذاً على القلوب، وترسيخاً لأمور يرون أن ترسيخها يبلغهم مقاصدهم العليا التي تترتب على حصول وإيجاد مصالحهم ومنافعهم الأولى، التي هي وسائل إلى إدراك مصالحهم العليا، والتي تكون ـ عادة ـ أموراً مالية، أو إرواء لعطش غرائزهم البهمية، أو نيل جاه عند الناس، أو مقام عالٍ في قلوب أسيادهم، أو ما شابه ذلك.

ولا ريب أن أهل هذا المسلك لديهم منطقهم ـ كسائر أهل كل ذي مذهب، وفلسفة ـ الذي يزنون به الأفكار، والآراء، وهو منطق المنفعة الذي معتمده على اعتبار صحة ما نفع، وبطلان كل ما لم ينفع، والمنفعة ـ هنا ـ محصورة في المنفعة البدنية الشهوية النعمية، وبذلك فأهل هذا المذهب لا يلتفتون إلى أي منطق، سواء كان عقلياً، أو دينياً، لأن الصحة ـ عندهم ـ لا يقدح فيها مخالفة العقل السليم أو الدين الصحيح، لأنها ليس لها إلاّ شرط واحد، وهو حصول المنفعة ـ بمعناها السابق ـ فمتى حصل هذا الشرط حصلت الصحة، ولا عبرة بعد ذلك بموافقة العقل والدين ولا بمخالفتهما. وبهذا يكون كل ما بناه العقلاء والفلاسفة والأنبياء من معالم يهتدى بها في مجاري النظر، وقواعد ينضبط بها الذهن في حركاته، وقوانين يلتزم بها، كل نوع منها ملتزم به

(١) أهل هذا المذهب هم الذين سادوا في هذا الزمان، لقد قطفوا ثمار ما زرعه غيرهم، وسرقوا مكاسب وحقوق المستضعفين، وذوي النفوس الطيبة.

في موضعه، كل ذلك لا اعتداد به عند هؤلاء الناس، بل يسخرون منه وممن التزم به، ويعدونهم من سقط المتاع، ومن جاهلي طرق الانتفاع، ومن الجامدين على قواعد بالية، أكل عليها الدهر وشرب، فبرهت جدوتها، وفقدت فائدتها، بعدما كانت نافعة مفيدة صالحة، هكذا يرون، وبه ينطقون، وهم بذلك متشوفون إلى شرع هذا الذي هم عليه، وطامعون في تعويد الناس على إجراء النظر على مقتضاه، حتى ينسوا أنه مسلك خبيث، يجب التجرد منه، وتعويد النفس على توقيه، وتفادي الوقوع في أوحاله، وهو ما يلزم في واقع الأمر وبمقتضى العقل.

وإذ قد نجز لنا ما أردناه في هذا الأمر الذي ذكرنا أنه يجب التجرد من التحلي به في مجاري النظر، وأجرينا فيه الكلام على الوجه الذي نظن أنه يستبين به أمره، فلنمض الكلام على ما سواه مما يجب التجرد منه، وهو التعصب لغير الحق الذي وضحت أدلته، وقام على البرهان، وهو ـ أي التعصب لغير الحق ـ كل تعصب تدفع إليه النفس، وآيته الاعتماد على الأحاسيس والغرائز، لا على أحكام العقل، وقواعد المنطق السليم، ولا ريب أن التعصب يعمي ويصم، إذ يملك الجوارح مستحوذاً، ويقود المرء إلى الأخطاء في الأحكام، وهو يحسب أنه يحسن صنعاً. وإنما كان التعصب كذلك لأنه يتماهى مع الذات، ويصير جزءاً من كيان الإنسان ممتزجاً به امتزاج الروح بالجسد، فلو أراد المرء أن يتخلص منه ما استطاع، لأنه يرى أنه حق، ومن ثم لا يطلب من المرء أن يطرده من صدره، ويبعده من بين عواطفه، لأنه أمر محال، ما لم تزل الأمور التي أوجدته بأن كانت أسباباً على حصوله، لكنه يطلب، بل يجب إقصاؤه وعدم اعتبار ما يوحي به، ويأمر به، ويدفع إليه من أمور، وهذا لا يكون إلاّ بالاستعداد للتخلي في مجاري النظر عن كل ما ثبت أنه ضعيف أو ساقط في معيار المنطق السليم، الذي يذعن لقواعده ويسلم ما بني عليه من أحكام.

وحاصل القول: إن التجرد المطلوب أن يتصف به الناظر هو التخلي عن كل ما يصد عن الخضوع للحقائق التي تؤخذ من الواقع، ومنطق الأشياء، ويشهد على ثبوتها العقل السليم من سيطرة الأهواء، وقوة الغرائز البهيمية النعمية.

الشرط الثاني والثالث

إتقان القواعد وحسن تطبيقها

هذا أهم عمل في أمر التحصيل العلمي، وأقوى عامل في تحصيل الملكة العلمية التي تحصل بتكرار التطبيق لتلك القواعد، وإدراكها برسوخ في النفس، ووعي في القلب، وكل ذلك مختصر في كلمة الإتقان.

ونقصد بالقواعد ـ هنا ـ القواعد بمعناها العام الشمولي، بحيث تدخل فيها القواعد العقلية التي مفادها وجوب التخلي عن التمسك بكل فكرة ظهر أنها غير صحيحة، أو ضعيفة، ولا يمكن اعتبار المرء متمسكاً بالقواعد متقناً لها ما لم يكن من عادته التمسك بهذا الأمر (وهو ترك كل ما ليس صحيحاً من الأفكار)، حتى يصير يدانهُ الذي لا ينفك عنه.

وأما القواعد الخاصة التي يهتدي بها في مجاري النظر، فإن إتقانها يستلزم ـ كذلك ـ الإحاطة بها تحصيلاً ومعرفة لأسسها التي بنيت عليها، ومن لم يكن على بينة ومعرفة بأسس ما يستدل به من قواعد، وإنما أخذ ذلك على سبيل التقليد، والحكاية، فهو في عماية وضلالة إذ ربما يبني أحكامه ـ أحياناً ـ على قواعد ضعيفة أو غير مناسبة للموضوع الذي اعتمد عليها فيه لسبب مطوي فيه، فإذا ما عورض، أو نوقش بُلِحَ، إذ لم يكن عنده في أمره بينة، وليس ببعيد أن يتعصَّبَ لرأيه، ويستنكف عن الانكفاف عن رأيه، وهو ديدان كل جاهل ليس في أمره على بصيرة.

ولا بد ـ أيضاً ـ لكل ناظر باحث أن يتنبه للمقاصد الخفية المرومة بمتضمن الكلام الذي يبحثه، فالكثير من ذوي الدهاء والمكر مندسون في الأعمال المتعلقة بإنتاج المعرفة، فهؤلاء إذ يكتبون أو يتكلمون في موضوع ما يدخلون آراء يقصدون بها إثبات أحكام وتحصيل أغراض لا يكاد يتفطن ذو

النظر المقصور على الظواهر إليها، ولا يكاد يتصور ذلك لأنه يرى أنها بعيدة عن أن تقصد بمثل هذه الآراء، لأنه معتاد على تناول المعاني بألفاظها، ومن ثم فذهنه لا يذهب إلى اعتبار لوازمها وجعلها في ضمن المقاصد والمعاني المأخوذة من الكلام، وهو ما يحرم عليه معرفة ما هو واجب عليه أن يعرفه فيما ينظر فيه ويبحثه.

فذو التلبيس القاصد لأمر مستهجن عند من يخاطبهم لا بد أن يخفيه عنهم، ويدسه فيما يقبل لديهم من أمور، أو يصوره في شكل مقبول لديهم مموّهاً.

المستشرقون وأذنابهم من العرب على هذا السبيل يسيرون، وإن كان هؤلاء الأذناب ذوي وقاحة فيما يبدون، فلأنهم أبواق، والبوق حاله في إيصال الصوت معروف.

ويدرج في ذوي التمويه وإخفاء الدسائس الباطنية، ومن على نهجهم من كل من يتستر بالرمزية لإخفاء حقيقته، ونشر بهتانه، وما يخفيه صدره.

وحاصل القول: إن التنبه لذات الصدور والقصد المكنون أمر ضروري في مسلك النظر، واستتمام إدراك متضمنات الكلام لكن يجب أن يتوقى في ذلك الأخذ والعمل بالأمور المتخيلة الوهمية، ويعمل بالأمارة والإشارة المفهمة الدالة فما فوقها.

ويجب ـ كذلك ـ أن نعرف أن الناس في أمر النظر على ثلاثة أصناف:

١ ـ القواعديون، وأعني بهم الذين مارسوا القواعد، وأتقنوا أمرها، حتى صيغت نفوسهم على أحكامها، وتأثروا في أحوالهم الفكرية والسلوكية بها تأثراً استحال بها طبعهم إلى مجسّد لتلك القواعد، إذ تتمثل فيهم وتتجلى، وهذا الصنف يعرف رأيه من معرفة القواعد التي يعمل بها، وهو يحترم من وجهة وفائه لمقتضى تلك القواعد التي مصدر المعرفة، أو مفضية إليها، أو معينة على تحصيلها، ومبجل لأنه لا يلتفت إلى نداءات الغرائز النفسية، ولا إلى ضغوطها.

ولا أقصد بهذا الصنف الذين لهم قواعد خاصة، وهم يجرونها ويطبقونها في كل موضع نظروا فيه، وإن كان حاله خارجاً عما انطوى تحتها من مواضيع، وإنما أعني به الذين يأخلون في كل موضوع بقواعده التي تسري فيه، ويحترمون مقتضياتها بطبعهم ظاهراً وباطناً.

٢ ـ الصنف الثاني: اللوقيون الذين يجعلون أذواقهم معايير، فمن وافق ذوقهم قبلوه، وما خالفه ولم يَحْلُ لهم نبذوه، وهذا الصنف ذوقه المعرفي هو مرجعه، ومزاجه النفسي هو مأخذ أحكامه. ولا ريب أن من كان هذا حاله لا يعتبر حكمه، ولا يعتد بخلافه، ولا موافقته، إذ لا يعتمد إلاّ على الأوهام، والأشياء التي لا تستقر على حال، ولذلك كان ديدانه التقلب في أحكامه والاضطراب في آرائه.

٣ ـ الصنف الثالث: العقديون، وأقصد بهم الذين لهم عقيدة أو مذهب فكري، يؤمنون به، ويسعون إلى إخضاع كل ما ينظرون فيه لقواعده وأحكامه، ومقتضياته، فإن لم يكن ذلك الموضوع الذي ينظرون فيه مما تسري عليه أحكام وقواعد مذهبهم ذاك تمحلوا وتكلفوا كل ما يظنون أنه يفضي إلى ما يسعون إليه من إخضاع هذا الموضوع لمقتضيات مذهبهم وأحكامه وبذلك فهم يركبون من أجل ذلك كل صعب وذلول، حتى أنهم يأتون أحياناً بكلام أشبه ما يكون بكلام المبرسمين، وهذا الصنف لا مبالاة بكلامه إذا اعترض وخالف.

وأما حسن تطبيق القواعد فإنه الالتزام باستعمالها في مواطنها التي وضعت لها، وطرد أحكامها، واستعمالها باطراد في كل موضع صلحت فيه، فلا يجوز أن يُؤخذ بقاعدة في موطن، وتترك وتنكر في موطن مماثل للموطن الذي استعملت فيه بلا موجب علمي، كما لا يجوز تقييد قاعدة في مكان ما، وإطلاقها في مكان آخر، بلا دليل، ولا سبب معقول، وغير ذلك من كل ما يؤدي إلى التصرف في القواعد خضوعاً للأهواء والأغراض.

الأسباب
(أوالوسائل)
المعمقة والمقوية
للنظر

- التخمير.
- الإخلاء والتأمل.
- حرقة المعرفة.
- التلقيح الفكري.

السبب الأول

التخمير

من المعلوم أن ما يستنبطه المرء من أفكار مما يَبْحَث فيه، وما يستخرجه منها من آراء عرضة للخطأ، والتنكب عن جادة الصواب، وعليه فإنه يلزم التريث، وعدم بث الإحكام فيما قد يتجلى من تلك الأفكار، والآراء، ويتوسل إلى ذلك بتركها مخمرة في الذهن زماناً يرى أنه يكفي في حصول هضم العقل لها، وفرز مُركَّباتها، وتصنيفها مميزة بلا غموض.

ولا ريب أن مرور الزمان على فكرة ما لا يكفي - وحده - في نضجها، واستبانة حالها، لكنه ضروري في ذلك، فيتوصل إلى النضج المطلوب به، وبإعادة النظر في محتوى تلك الفكرة، وبالبحث عن الأدلة المختلفة التي لها به علاقة، والتي تؤدي إما لإثباتها وترسيخها أو لإسقاطها وعدم صحتها.

ومما يكاد يقع إجماع الناس عليه أن الرسوخ في العلم من أسبابه هذا التخمير الذي ذكرناه، والذي إذا حصل عُدَّ صاحبه ممن استفرغ جهده في الذي ينظر فيه.

وقد ذهب إمام الحرمين في كتابه «البرهان» إلى ما يشير إلى أن تخمير الرأي شرط في مسلك البحث العلمي، ومن أقواله التي تدل على ذلك قوله: «المكروه لا يدخل تحت الأمر المطلق عند المحققين، وإن لم يكن محرماً (. .) وذهب ذاهبون من الفقهاء إلى أنه داخل تحت الأمر (. . .) والذي أراه أن ما ذكروه إن لم يصدر عن رأي مخمَّر، فلا حاصل له، وإن صدر هذا القول عن ذي بصيرة فهو تلبيس. . .»[1].

وإنما كان التخمير ضرورياً بالطبع، لأن الأفكار منها ما يرد على الذهن

---

(١) البرهان ١/١٠١.

متراخياً بعد حصول ما يجلبه من أمور، ولأن بعض ما يحصل بالبديهة من أحكام وأفكار ليس حقيقياً، وإنما حصل في الذهن على ذلك الشكل لأنه لم يحط بحقيقة أمره، فتخيل أنه بدهي، والعارف بأمره يعلم أنه على خلاف ذلك تماماً.

والجهال بالأشياء تنقلب لديهم الحقائق - كثيراً - فتجدهم يستسهلون العويص الغامض، فيقدمون على الحديث عنه، بلا روية، ويستصعبون السهل الواضح أمره.

في المجالس ترى بعض الناس - عندما تناقش مسألة فكرية أو علمية - يهجم على الحديث من قبل أن يفكر فيما الناس فيه يتناقشون، بل من قبل أن يتصور موضوع الحديث نفسه. ومن ثم تجده يتخبَّط، ويتعسَّف تائهاً، يقضي من حاله العجب، ويثير بجهله الغضب، وهو في حقيقة أمره ليس منافقاً يجادل بالباطل، ولا ذا قَصْدٍ سيِّء يتوسل إلى نيل غرضه بالتمويه، وتحريف الكلم عن مواضعه، وإنما هو بليد، لا يعلم أن اندفاعه دليل على أنه جاهل مركب.

وهذا شيء يجب على المرء أن يعتبر به، ويستفيد منه ما يفهم أحواله ويصحح به طريقته الفكرية، إذ من الممكن أن يكون هو نفسه مثل هؤلاء الذين يصفهم بالجهل في أحوال ما، من غير أن يشعر بحقيقة أمره.

وربما يكون أمر التخمير للأفكار هذا في نظر بعض الناس شيئاً غير مضبوط إذ يرى أنه غير محدد بزمان معين، يدرك المرء بتخمير أفكاره فيه أنه أمضى ما لزمه من الوقت في هذا الشأن، وأنه يحق له أن يطمئن بعد مضي الكافي من الزمان إلى صحة أفكاره ونضجها.

نعم، هذا رأي يرد على الذهن، لكن الواقع الطبيعي الذي عليه حال النفس يرشد إلى أن هذا أمر يستغنى عن اعتباره بالاطمئنان المبني على طول المراجعة، وعرض وجوه النقض المحتملة على متضمن تلك الأفكار، التي يبين حالها بعد ذلك بحيث يظهر أنها عصية عن النقض.

ولا أدعي أن كل الأفكار التي ينتجها الفكر البشري على درجة واحدة

وإن أمد هضمها واحد، وأنها متساوية في كل شيء لأن هذا أمر غير صحيح، بل ادعى أن تخمير كل نوع من الأفكار بحسبه، وأن شروط نهج كل نوع منها مختلف، إذ يوجد في الأفكار ما يحتاج ظهوره على حقيقته إلى حصول تغير في نفس صاحبه على وجه ما. ألا ترى أن قوماً من ذوي الذكاء والفطنة كيف أمضوا الجزء الأكبر من عمرهم وهم يعتقدون معتقدات مسلمات لديهم، ثم بعد ذلك أنكروا صحتها واختاروا ما يناقضها.

ولا ريب أن التغير الجذري لا يحدثه في بعض النفوس إلاّ أمور جليلة، كالمصائب الشديدة، أو الشعور بدنو الأجل، وما شابهه من كل ما يحدث في النفوس هزات عنيفة.

ورب قائل يقول: إذا كانت بعض الأفكار وبعض النفوس تحتاج إلى المصائب لحصول النضج الفكري، فهل ننتظر حتى تمر علينا تلك المصائب لندرك حقيقة ما انتظم في عقولنا من أفكار، ومعرفة ما إذا كانت صحيحة أو فاسدة خيالية. إن هذا أمر يحيلنا على عماية وحيرة؟.

الظاهر أن النفوس التي تحتاج إلى هذه الهزات العنيفة هي النفوس التي كبتت قوتها الروحية، فلم تمنحها غذاءها، حتى خمدت جذوتها وبذلك فهي تحتاج لكي تستيقظ إلى قوة ترفع عنها الكابوس المادي الجاثم فوق صدرها، فإذا وجد، وزحزح عنها ما منعها من الظهور ظهرت، وبظهورها وسريانها في أنحاء الذات تتغير أمور كثيرة في العقل وفي غيره.

والقول الجملي في هذا: إن تخمير الأفكار أمر لا بد منه حتى يستبين حالها على وجه واضح، لا كدَرَ عليه، ولا غبش، ومع التخمير يحسن أن يكون التناقش، بل يجب، لأن مناقشة ذوي الألباب تنقشع به سحب الجهل، وتزول.

السبب الثاني

الإخلاء والتأمل

من قديم الزمان عرف أن ابتعاد المرء عما يشغله ويلهيه من أمور عن التركيز الفكري أمر مُفْضٍ إلى صفاء النظر، ونقاء مرآة الفكر على صورة قد يمكن بها أو معها رؤية الأشياء بجلاء، وبهذا تحصل الحركة الفكرية، وتتخطى القدر العادي الحاصل في حالة النظر المكدر، وتنتقل إلى الدرجة العالية فكراً ومعرفة.

وهذا أمر معلوم، فإن الناس جميعاً يعلمون أن انقطاع المرء عما يشغله وانكفاف ما يكدر عليه نفسه يؤديان إلى استقرار في الأعماق، وزوال الغبش الصاد عن الإبصار الواضح للأمور.

فالإشراقيون ـ الذين معتمدهم في المعرفة على ما يرد على نفوسهم من سوانح نورانية ـ على هذا السبيل (وهو إخلاء النفس مما يكدرها) يتكلون في كسب المعرفة، وبه يتوسلون إلى تهيئة النفس لتتلقى ما يفيض عليها من المعارف والمعاني التي تفيض من العقل، كما يقولون.

والصوفية ـ أيضاً ـ أمرهم في اتخاذ الأماكن القاصية والمواطن الخافية المستورة عن العيون مواطن لعبادتهم، والسباحة في بحائر «عواطفهم الدينية الإلٰهية» معروف، مرتبط بحياتهم بالتزام.

وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الإنسان في مستطاعه أن ينمي ملكته، وهو منعزل، منفرد، بلا حاجة إلى من يعلمه. ومن هؤلاء الفلاسفة ابن باجَّة (محمد، أبو بكر، توفي ٥٣٣هـ) الأندلسي، وابن طفيل (محمد بن عبد الله أبو بكر، توفي ٤٩٤هـ) الأندلسي، الذي بنى على هذه النظرية كتابه المشهور «حي بن يقظان».

وفي عصرنا هذا أخذ بهذا الأمر باهتمام، إذ تجد الكثير من مواطن

البحث العلمي مبعدة عن أماكن الضجيج، وكل ما يشوش ذهن الباحث، ويشغله عن استفراغ الجهد في عمله، واستجماع قوته الذهنية في التأمل، والغرض من ذلك كله إثارة ما بداخل الإنسان من أمور كامنة، ومواهب هامدة لتطفو على سطح النفس، وتقودها إلى إدراك ما عمق من الأفكار، وعلا من المعارف، وما شابه ذلك مما تمنحه المواهب من المنافع، وتقود إليه من أمور.

إلاّ أنه يجب أن لا نتخطى في هذا الشأن ما هو حق، فلا يجوز أن ندعي أن العزلة عن الناس وفرط التأمل ينشىء في النفوس أموراً غير عادية مثل ما يدعيه بعض الفلاسفة من أن صفة النبوة مدركة بالاكتساب عن طريق التأمل الشديد والعزلة، وإنما الذي ندعيه هو أن العزلة والتأمل قد يؤديان إلى استخراج ما كمن في النفس من مواهب مما هو موجود لا أنهما ينشئان فيها ما هو مفقود.

نعم، يوجد لدى البوذيين في هذا الأمر ما يتجاوز هذا القدر، ويتخطاه، على ما يحكى ـ لكنه شيء لم نحط بحقيقة أمره، وتفاصيل شأنه، وبناء عليه أمره متروك لمن له به علم. قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء، الآية: ٣٦].

وعلى أي حال، فإن ما عند البوذيين في هذا الشأن لا يعدو أن يكون مسلكاً شديداً في قهر الغرائز، وفي شدة التأمل، يؤدي إلى استخراج ما في النفس من الطاقات التي بعضها يصعب استخراجه، لكنه لا يمكن أن يصل إلى درجة نشوء أمور لم تمنحها النفس بسببه، مما هو مخصوص كالنبوّة.

السبب الثالث

حرقة المعرفة[1]

لا ريب أن الشوق الشديد إلى الشيء والحرقة المتقدة في النفس والرغبة الجامحة إلى إدراكها تدفع من حلت به إلى بذل الجهد واستفراغ الطاقة واستسهال الصعاب من أجل إدراك ما يطفىء في نفسه ما ذكر من الأحوال الملتهبة، ويريحه من شدة ضغطها عليه، الذي استحوذ على جوارحه كلها.

ومن ثم تجده مندفعاً إلى كل ما يظن أنه يطفىء غلته، ويذهب لهفته أو ينقص من حدتها، لا يصده عن ذلك صاد، سواء كان داخلياً (نفسياً) أو خارجياً.

وما أمر من وصفوا بهذا في كتب التاريخ بغائب عن عقول أهل المعرفة، والعلم، وكان شأنهم عجيباً، إذ خلفوا من الآثار الدالة على غزارة علمهم وسعة تحصيلهم ما يقضي منه العجب. تلك الآثار التي أودعوها في بطون الأسفار، فكانت خير شاهد وأصدقه على أحوالهم الموصوفة بما ذكر، والمؤرخون لم يألوا جهداً في ذكر أحوالهم النفسية، ووصفها بما سبق ذكره من أنها ملتهبة بحرقة طلب المعرفة على وجه مفصل مبيِّن الأحوال.

ولا يخفى أن الرغبة الشديدة في الشيء تطغى على كل ما يثبط العزائم، وتغلبه، وذلك كالنفور من الشيء المرغوب فيه، أو الكسل، أو غيرهما من كل ما يؤدي إلى التثاقل إلى الأرض، ويمنع من نيل الرغائب.

ألا ترى بعض الناس إذا وقع في أمر شديد أوقد ضلوعه بالهم تغير وزال

---

(١) قال الإمام البخاري: «... لا أعلم شيئاً أنفع للحفظ من نهمة الرجل، ومداومة النظر». (مقدمة الحافظ ابن حجر لفتح الباري، ص ٦٧٤).

عنه ما كان به من بلادة، وقام بما يجب عليه من بحث عما يخلصه مما هو من شدة الكرب وسوء الحال.

وما حصل له هذا الشأن إلاّ لأن كل ما أثر في النفس تأثيراً بليغاً ينشط الروح ويوقظ العقل، في غالب الأحوال.

ولا أدّعي أن نزول الأزمات والشدائد يرقي العقل ويرفعه إلى الدرجات التي يصل إليها فكرياً ذو الذكاء الحاد الفطن، ولكن أدعي أن الشدائد مثيرة لخبايا النفوس وما انطوت عليه من أمور ربما تكون كامنة، لا تظهر إلاّ بالضغط الذي ليس لازماً أن يكون وما يظهر به - دائماً - دافعاً إلى أعمال العقل بقوة وعمق، بل ربما يكون ما يظهر على عكس ذلك، بحيث يصاب العقل بسبب ذلك بالجمود، والبلادة، وضعف التمييز، فأحوال النفوس مختلفة، وكذلك العقول.

وإنما كان ما يثير في النفس ما كمن فيها من قوّة عقلية أو فكرية دافعاً إلى عمق النظر، لأنه يخمد نار الغرائز البهيمية، ويثير فيها قوّة التأمل، والتفكير، والتدبر التي تهيمن على الجوارح، وتقوي الذات. وهذا أمر محسوس، مدرك لكل واحد وقع في هذا الحال.

ومعلوم أن شدة الرغبة في المعرفة لا تدفع النفس بقوة إلى طلبها فقط، بل تؤدي - كذلك - إلى انتقاش المعلومات في الذاكرة انتقاشاً قوياً، وهذا يدركه المرء من نفسه، فهو متى عطشت نفسه إلى معلومة ما، فإنه يحصلها بنهم تلصق به في ذهنه زماناً طويلاً، ويدركها على حقيقتها، وإن كان في تحصيلها وإدراكها على الوجه المذكور مشقة شديدة.

السبب الرابع

التلقيح الفكري

التلقيح الفكري أرى أن جهاته ثلاث:

١ ـ المذاكرة، فالمذاكرة والتناقش أمرهما عظيم في تحصيل العلم، وترسيخه، ألا ترى أنك في حالة نقاش ذي عقل قوي الإدراك نافع، تحس بعقلك يركز على أمور كنت إذا فكرت فيها وحدك لا ترى إلاَّ ظاهرها، ولا تكاد تحس لها بأي اهتمام، لكن بذلك التناقش تغيرت صورها في ذهنك، وبدت لك منها معانٍ لم تكن تخطر على بالك، على الإطلاق، قبل التناقش فيها.

وبذلك كانت المذاكرة مما ينشط العقل، ويُفجر ما كمن في النفس من الطاقات العلمية، ويرشد إلى أفكار جليلة.

٢ ـ المناظرة (= مناقشة الخصم): وهي أكثر استثاراً للطاقة الفكرية لأن النفس تجيش بقوة في حال جريانها، ويرتفع نشاطها التأملي، ولذلك من ألف المناظرة ومارس ضروبها المختلفة بمواضيعها، حصلت له دربة، ومراس في تحقيق الأفكار، والتدقيق في الآراء، وكانت معلوماته مبنية على أسس متينة، صلبة، وخاصة إذا كان من يناظره قوي الفكر، متّقد الذهن.

وبذلك كانت المناظرة من أنفع السبل ـ إن لم تكن أنفعها على الإطلاق في اكتساب المهارة العلمية والفكرية، والنضج النفسي في البحث، والنظر.

٣ ـ قراءة الكتب الفكرية الخالصة، والبحوث العلمية المجردة.

وأحسن شيء يقرؤه المرء هو ما يكتبه أعداؤه في الفكر والعقيدة، إذا كان غرضه معرفة قيمة أفكاره فيما فيه النزاع بينه وبينهم، وإدراك الأمور على حقيقتها بتوسع.

وقراءة كتاب المخالف المتمكن فيما يكتب فائدتها قريبة من فائدة المناظر

إذا حصلت بتؤدة وتمعن، فأفضت إلى الوعي بما يقوله الخصم، إذ تربي في الإنسان الملكة الفكرية التي تغير نظرته، ومنهجه الفكري، وتمتعه بقوة الملاحظة التي يستبين له بها الصواب.

أما كتب الفنون والعلوم فأفضلها ما كتبه الأئمة الذين كانت تلك الفنون والعلوم التي ألفوا فيها ممتزجة بدمائهم، مركوزة في عقولهم وأذهانهم.

وأغلب من كانوا على هذه الصفة هم القدامى، ولذلك تجد الذين يقرؤون ما كتبه هؤلاء القدامى ويدرسونه أعلم، وأعمق نظراً، وأكثر تحصيلاً من الذين يقرؤون كتب غيرهم.

بعض الباحثين والدارسين الجادِّين يؤكدون أن العلماء الذين برَّزوا في العلوم الشرعية في القرون المتأخرة هم من كانوا يدرسون العلوم في كتب المتقدمين، ويبحثونها، فاكتسبوا من ذلك ما أودعه هؤلاء الأعلام من شُحَن علمية في تلك الألفاظ.

ومن المعلوم أن المرء إذا تلبس بفن أو علم حتى خالط نفسه، وامتزج بعقله امتزاج الروح بالجسد كان تأثيره على من سواه في ذلك الفن بليغاً، إذا كان يدرسه له أو يحدثه عنه، أو يفسره له، لأن كلماته تكون مشحونة بذلك الفن، فهي إذا تكلم بها تنزل على القلوب بما فيها، فتؤثر فيها تأثيراً يختلف في قوته وضعفه باختلاف أحوال تلك القلوب، ودرجات استعدادها لتلقي متضمن تلك الكلمات. وهذا لا يختص بالعلوم والمعارف، بل كل من كان من القلب ـ ولو كان كفراً ـ يؤثر في القلوب، على النحو الذي سبق ذكره.

الحمد لله الذي وعد بتجديد دينه في كل الأعصار، ونشره في كل البلدان والأمصار، وإظهاره على الدين كله، وإن تضافرت على حربه جهود الأشرار، المتشبثين بالوقيعة في الشريعة، الباحثين للطعن فيها عن كل وسيلة، وذريعة الذين أضربوا عن أعمال عقولهم وركنوا إلى الاسترشاد بأهوائهم.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمي، وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن لدين الإسلام معالم ومنائر يستهدى بها إلى الوصول للحق المبين، ويسترشد بها في الفتن المظلمة وفي كل الأحوال إلى طرق النجاة واليقين، ولشريعته (=أي دين الإسلام) قواعد وضوابط قرت على أساس صلب، وشيدت على ثوابت عقلية وشرعية تزول الراسيات ولا تزول، ثلجت بذلك صدور المؤمنين واطمأنت إذ لم يُحِلهم الله - تعالى - في أمور دينهم على ما يوقعهم في الأرجاف، ولم يكلهم إلى آراء الفقهاء وذوي المعرفة بالدين وأهل الحل والعقد في أمورهم، وإنما ربط أمر دينهم بوحيه، بلا واسطة بشرية غير الرسول ﷺ، واسطة لها وجوب الطاعة في أمور الدين على الناس.

وأما التجديد في أمور الدين فهو يلزم جريانه إلى يوم الدين، في شؤون الفقه وأصوله وغيرها.

والتجديد المقصود - هنا - هو رَدُّ الجدة إلى الأمر المجدد، لا غير، ومن رام أن يَصْرِفَ معنى التجديد إلى التغيير، فهو إما كائد للإسلام متلبس بحال الناصحين، أو جاهل لا معرفة له بحقيقة الإسلام، ولا بشريعته.

في شأن التجديد في أصول الفقه جمعنا في هذه الأوراق ما نظن أنه مفيد في موضوعه من مسائل ومباحث، نرجو به التقرب إلى الله - تعالى - ونفع المسلمين.

أبو الطيب مولود السريري

الفصل الأول

وفيه أربعة مباحث وتمهيد:

- المبحث الأول: موجبات التجديد في أصول الفقه.
- تمهيد.
- المبحث الثاني: مناقشة هذه الموجبات ونقدها.
- المبحث الثالث: معالم طريق التجديد في أصول الفقه المفترضة
- المبحث الرابع: مناقشة أمر هذه المعالم وأحوالها.

المبحث الأول

في موجبات التجديد
في أصول الفقه

لقد فشا الحديث في زماننا هذا عن وجوب قيام «الفقهاء المجددين» من ذوي الاهتمام بالنظر في العلوم الشرعية بثورة على «الفقهاء التقليديين»، وعلى المناهج الأصلية القديمة الموضوعة في دراسة الفقه، وأصول الفقه، وكل ما تبنى عليه الأحكام الفقهية، أو تبنى به، أو تؤخذ منه، أو تؤخذ به، من كل ما هو ضابط في موضوعه الذي خص به، ومضبوط بأسسه، مقعد ـ في هذا الشأن ـ بالعقل البشري.

وقد استند هؤلاء الذين يدعون إلى هذا الأمر، ويفشون الحديث عنه وينشرونه بما يكتبون، ويرونه أمراً لازماً، إلى أمور:

منها: أن الفقهاء قد استغلوا أمر النظر في الأمور الشرعية، إذ انفردوا به منذ الزمان الأول الذي ظهر فيه علم الفقه، فانفردوا ببحثه وبحث نصوصه وقواعده وتحديد معاني الألفاظ الشرعية، ووضع قواعد الاجتهاد التي يرجع إليها عند إجراء النظر الاجتهادي المتشوف به إلى أخذ الحكم الفقهي من مظانه، ومآخذه، وكذا وضع شروط الاجتهاد، ومنهج تفسير النصوص الدينية.

كل هذا وما جرى مجراه انفرد به الفقهاء، وما كان ينبغي لهم ذلك، ولا يجوز لهم، لأنه غصب لحق عام، فالنظر في نصوص الدين وإعمال الفكر فيها لفهمها، وأخذ الأحكام منها، حق لكل فرد من أفراد الأمة، كيفما كان، وكيفما كانت درجته في معرفة العلوم الشرعية، وبناء على هذا الاعتبار فإن هؤلاء الفقهاء غاصبون لحق الأمة، إذ استبدوا بالسلطة الدينية بغير حق، ثم سعوا في منع الناس من حقهم ذلك بوضعهم لشروط الاجتهاد، وضوابطه، ومسالكه بطريقة يعتاص على كثير من أهل العلم بله العوم أن يصلوا إلى الدرجة

المطلوبة فيها، والتي ينعت فيه المرء بأنه مجتهد، مما أدى إلى قطع الصلة بين دراسة النصوص الشرعية وجماهير الأمة، وإلى تفرد هؤلاء الفقهاء بأمر النظر في أمور الشريعة، بلا منازع.

ومنها: أن هؤلاء الفقهاء لم يوصفوا بما ذكر من غصب أمر النظر في أمور الدين، فقط، بل إنهم ـ أيضاً ـ أهل جمود، إذ هم عاكفون على قواعد بالية، لا يتجاوزون مقتضاها، ولا يلتفتون إلى ما سواها، إذ لا يعلمون غيرها مما ينبغي عليهم أن يعلموه، ويستهدوا به في مسالكهم النظرية، والذي زاد من قتامة أمرهم أنهم يصدون كل من أراد أن يجتهد على غير طريقهم، وينسبونه إلى الزيغ، والضلالة، وذلك لجهلهم وقلة فهمهم لأمور الدين على حقيقتها.

ومنها: أن ما يستند إليه من القواعد والضوابط في استنباط الأحكام الفقهية من الكتاب والسنة هي قواعد وضوابط قد خلقت وبليت، عفا عليها الزمان، وبذلك فهي غير صالحة، لأنها فقدت شرطاً من شروط صحتها، وهو ملاءمة الزمان وأهله، فإن كانت صالحة في الذي مضى من الأزمان فذلك لأنها توافقه، وتجاريه، وتتفق مع أحوال الناس فيه، أما في زماننا فإن أحوال الناس تغيرت، ومصالحهم على حالة وصورة لم تعهدا من قبل، ولذلك فإن هذه القواعد يجب أن توضع في زاوية النسيان، وتعطل كلها إلاّ ما ثبت أنه ما زال صالحاً منها، كما سيأتي.

ومنها: أن الطريقة التي يسلكها من مضى من الفقهاء والأصوليين في استنباط الأحكام من النصوص، وهي طريقة البحث في مدلولات الألفاظ، وبناء الأحكام على متضمنها، وهي الطريقة التي يعبر عنها باستثمار النصوص ـ يقولون ـ إنها عقيمة، بل تَبلِد الحس، وتجمّد الفكر، وتقصر المدركات الشرعية على طرف من الأطراف التي من الممكن أن تدرك لو أخذ بغير هذا المنهج الذي يقصر النظر عن مداه، ويحصره في دائرة ضيقة.

ومنها: أن الأخذ بظواهر النصوص مقتصراً عليها يصد عن الانتفاع والأخذ بالمقاصد والحكم الكامنة في تلك النصوص، وجعلها في الاعتبار

أولى من الأحكام الفقهية التي ليست إلاّ وسائل لتلك الحكم والمقاصد، وهذا أمر يحرمنا من خير كثير، وعلم غزير، وفضل عظيم، جاء به ديننا الحنيف.

ومنها: أن الاجتهاد الذي بنى الفقهاء أمره على قاعدة «سد الذرائع» إذ شرطوا في قيامه بالمرء شروطاً قصد بها منع ذوي الضعف العلمي من ادعائه، يجب أن يعاد النظر في أمره بحيث تزال تلك الشروط التي لا يتوقف عليها أمر الاجتهاد عليها.

ومنها: أن المقولة التي متضمنها أن الوحي (=الكتاب والسنة) شامل لجميع الأحكام الشرعية التي يحتاج الناس في جميع شؤونهم إليها على مر العصور والأزمان مقولة دل واقع الحال على أنها غير صحيحة، وبناء عليه، فإن الاجتهاد أمر ضروري في كل زمان، وخلو أي زمان منه دليل على وجود الجمود الفكري والفقهي في ذلك الزمان.

ومنها: أن القياس استعمل في غير موضعه، إذ استعمل في مسائل الإمام وشؤون الإمام (=الحاكم)، ومعنى أهل الحل والعقد والشورى، وما شابه ذلك مما له علاقة بموضوع الحكم فكان ما أفضى إليه شرعاً الظلم والطغيان وفساد الحاكم، وقهره رعيته، واستخفافه بشأنها استخفافاً عزله نظير أو قل.

ومنها: أن الاجتهاد يجب أن يكون أمراً يتصف به كل واحد من المسلمين، بحيث يجتهد كل واحد منهم على قدره العلمي، ويتحمل نصيبه من النظر، ونصيبه منه هو القدر الذي يتحقق به من صحة ما يفتى له به، وذلك يحصل باستفراغه جهده في البحث عن الذي يتوصل به إلى ذلك من أمور.

ومنها: أن منهج أصول الفقه الذي ورثه المسلمون، لا يفى بالمطلوب به لأنه أنشىء بعيداً عن واقع الحياة العامة، ولأنه تأثر بالمنطق الصوري، ولأنه ضبط ضبطاً ضيقاً مجال الحركة الفكرية، وهو ما لا يتفق مع أحوال المسلمين اليوم.

ومنها: أن الفقه القديم مبني على علم قليل بطبائع الأشياء، والحقائق الكونية، وقوانين الاجتماع، وهو ما كان ممكناً للمسلمين إدراكه في ذلك

الزمان، أما اليوم فإن الجميع يعرف ما عليه أمر الدنيا من ازدهار وتوسع في العلوم المختلفة، وهو ما يلزم بسببه مراجعة أمر الفقه الإسلامي، وبناءه من جديد على أسس ما توفر في هذا الزمان مما سبق ذكره.

ومنها: أن القياس الفقهي القديم ضيق، لأنه مضبوط بضوابط، وموقوف حصوله على شروط، تغل النظر، وهو ما لا يتحقق به الوصول إلى الاجتهاد المطلوب في هذا العصر، وبناء عليه فإنه من اللازم توسيع أمر القياس ذاك بإزالة ما يضيقه.

ومنها: أن علوماً جديدة ظهرت ينبغي إدخالها في العلوم التي يتكون منها علم أصول الفقه، ويعمل بها في داخله، من تلك العلوم ـ التي ينبغي أن تدخل فيه ـ علم الاجتماع، وعلم الطبيعيات، وما كان مثلها في إرشاد الفقيه المجتهد إلى إدراك الصواب في تصور موضوع اجتهاده تصوراً تاماً، وإدراك ما يخفى منه عن ذي النظر المجرد من الاسترشاد بتلك العلوم.

ومنها: أن بعض الأصول الفقهية التي ما منح لها اهتمام كبير، يجب أن يعاد النظر فيها للاعتماد عليها في استنباط الأحكام الفقهية للوقائع المستجدة، إذ بدا أنها أصول خصبة مثمرة.

هذه أهم ما سيق[1] من موجبات التجديد في أصول الفقه ـ في حدود اطلاعي ـ.

---

(١) ن ط: حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٣٣ـ وما بعدها ـ أحمد الخمليشي: وجهة نظر، الفكر الفقهي ومنطلقات أصول الفقه ج ٣: ١٠ـ وما بعدها ـ محمد سلمان غانم، الله والملأ ص ١٧ـ وما بعدها ـ طه جابر العلواني: أصول الفقه الإسلامي ص ٥٥ـ وما بعدها.

مقدمة تمهيدية

للنقاش

قبل مناقشة هذا الذي مضى ذكره يجب إبانة ما بين دعاة التجديد في هذا الذي نحن فيه (= التجديد في الفقه وأصوله)، من فرق أو فروق، إذ هم ليسوا على سنن واحد، فمرام بعضهم على ما يظهر الإصلاح، ومرام بعضهم الآخر الإفساد والفساد، وبذلك فهم على صنفين:

الأول: أهل الإصلاح الذين يتشوفون إلى إعادة الجدة إلى فن الفقه الإسلامي وأصوله بإيقاظ الهمم، وتسليطها على بحث مسائل هذين الفنين، ووجوه النظر والاستدلال فيهما، وبذل قصارى الجهد في الإحاطة بالأساليب المفضية إلى استنباط أحكام الوقائع بالتفصيل، والالتفات إلى أمور استجدت يخيَّل لذي النظر في أمر الاجتهاد وبناء الفروع على الأصول أنها إذا اقترن إعمال النظر في القضايا الفقهية الاجتهادية بمعرفتها والاطلاع على ما انطوت عليها من معلومات، سيهتدى بها إلى إدراك المطلوب ـ وهو الحكم الفقهي ـ بتمام نظر، وكمال تصور.

وما كان التجديد في أمر الفقه وأصوله أمراً بدعاً، ولا شيئاً غريباً في دين الإسلام، إذ ليس أمر التجديد في هذا إلاَّ جزءاً من تجديد الدين الذي ذكر رسول الله ﷺ نفسه أنه جار مستمر يتواصل وقوعه، ويظهر في وقته.

ونص ما ذكره ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد أمر دينها». وهذا الحديث أصل في هذا الموضوع، ودليل لا يبقي في نفس المؤمن ما يخالطها أو يمكن أن يخالطها من ريبة وشك في هذا الأمر.

وإذا رجعنا إلى الحديث عن موضوعنا، فإن كل من نظر في تاريخ التشريع الإسلامي نظر بحث وتأمل واطلع على كتب الفقه والأصول فإنه سيوقن

بأن جهد علماء المسلمين لم ينفصم في شأن التجديد الفقهي والأصولي على مر العصور إلاّ في فترات زمانية ركدت فيها ريح الاجتهاد، وانكف فيها أهل العلم عن بذل الجهد في هذا الشأن، وإن كان تصحيح الآراء الفقهية وترجيح بعضها على بعض لم ينقطعا، وإحداث آراء أخرى فقهية هو - كذلك - أمر جار، إلاّ أن تلك الآراء تدمج في مذهب ما وتورد فيه بين الآراء التي يحويها، وبذلك تجد بعض المذاهب - كمذهب مالك - تحتوي على أغلب ما في المذاهب الأخرى من أقوال، فهذا المذهب (مذهب مالك) يضم من أقوال الأئمة المالكية المختلفة ما به يظهر كأنه قد استوعب ما في المذاهب الفقهية الأخرى من آراء إلاّ قليلاً منها، وما حصل هذا إلاّ بسبب اجتهاد العلماء الذين ينضوون تحت هذا المذهب، فإذا استبان لهم رجحان حكم فقهي ما، أخذوا به، واختاروه، ثم أودعوه في كتبهم، وفتاويهم، وصار رأياً فقهياً داخل المذهب وإن خالف أصوله (أصول ذلك المذهب).

وما أمر ابن رشد الفقيه واللخمي والمازري وسحنون وابن بشير وابن عرفة والبرزلي، والقاضي عبد الوهاب والقاضي إسماعيل، والقرافي والإبياري، وابن الشاط وابن البناء، والحطاب، وابن عبد البر، وغيرهم ممن يطول ذكرهم.

قلت: وما أمر هؤلاء وغيرهم في هذا الشأن (= التجديد) بأمر يخفى على كل من نظر في كتب الفقه المالكي، وإن كان ذلك لا يرتقي إلى درجة التجديد العام المطلق الكلي، الذي تشرئب إليه النفوس.

وإذا أجريت نظرك في أصول الفقه وتأملت الأطوار التي تقلّب فيها، والعقول التي تمد بحره بنتاجها ألفيت أن تلك العقول منثورة على طول الأرض وعرضها، وأن إمدادها لهذا البحر لم يتوقف في أي زمان، ولا في أي وقت على مدى أيام التاريخ الإسلامي، منذ بعثه النبي ﷺ إلى عصرنا هذا، بيد أن هناك تفاوتاً بين الأزمنة، فبعض الأزمنة يقل فيها الإنتاج في هذا الشأن، ويضعف فيها الاهتمام به، وبعضها الآخر تستيقظ فيها الهمم، وتينع فيها أثمار الأنظار، وتؤلف فيها الأسفار في هذا الشأن، بيد أن في كل قرن قوماً من خدم هذا العلم، على تفاوت بينهم في ذلك.

ومن رام التفصيل في هذا الأمر، فليقف على جنى أعلام هذا الفن بادئاً بالإمام الشافعي ثم الصيرفي ثم الباقلاني، والقاضي عبد الجبار، ثم أبو عبد الله البصري، ثم أبو الحسين البصري، ثم الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، ثم الصيمري، ثم ابن عقيل الحنبلي، وابن قدامة، ثم السبكي، وابن تيمية، ثم ابن القيم، وقبلهم ابن حزم، وإمام الحرمين، ثم الأبياري المالكي، ثم القرافي، والأصفهاني، والرازي، ثم ابن الحاجب، ثم التفتازاني، والشريف الجرجاني، ثم القاسمي، واللقاني[1]، إلى أن تصل إلى عصرنا.

وبين كل واحد من هؤلاء الذين ذكرتهم والذي بعده مئات من أقرانهما عِلماً واجتهاداً، كما أن في كل عصر من عصور من ذكر عشرات ممن لا يقلون عمن ذكر علماً وإنتاجاً.

أما من ادعى أن هؤلاء مجترون نتاج من سبقهم، فإنه مفتر الكذب، خلو من التحصيل، لا اطلاع عنده بما حوته مؤلفات هؤلاء الأعلام من المسائل التي استنبطوها، والنظريات التي أبدعوها في حل ما اعتاص من أمور في هذا الفن العظيم. وما عمل ابن حزم وابن عبد السلام وإمام الحرمين والقرافي ومن شابههم في هذا الأمر بالذي يخفى على من نظر في هذا العلم.

وأحوال الزمان والناس هي التي تثير في نفوس أهل العلم ما يغريهم على التصدي لما يظنون أنه يؤدي إلى الإصلاح والصلاح للأحوال والقلوب.

وما أظن دعاة الإصلاح في زماننا إلاّ مثل من سبقهم من حيث أسباب الإثارة، والإيقاظ من سنة الغفلة، والبحث عما تصلح به الأحوال، في هذا العصر الذي نحن فيه، وهو عصر اشتد فيه الصراع بين الثقافات، وأصبح زوال كل ثقافة رخوة لا صلابة فيها أمراً منتظراً، فاشتد الكرب على نفوس المؤمنين خوفاً على المقدسات، وعلى مصير ما بنى عليها من مناهج عليها يسري أمر حياتهم، وبها ترتبط سعادتهم، هي غذاؤهم الروحي، الذي به قوام وجودهم المعنوي المتميز.

---

(١) لم أرتبهم على حسب عصورهم، وإنما أوردتهم على حسب التذكر والغرض التمثيل وإثبات كون الإنتاج العلمي الأصولي متواصل عبر التاريخ الإسلامي.

ولذلك فالمطلوب هو الإصلاح الذي تصلب به قناة الإسلام، ليستعصي كسرها على كل ذي غل وحقد على دين الإسلام وأهله، وكاشح مفتون القلب، لذَّ له بغض الدين ومحاربته.

وهذا الإصلاح المتشوف إليه ينبغي أن يكون مبدؤه من الثغور الفكرية والثقافية التي إذا أوتيت منها أمة فقدت خصوصيتها وتميزها، وما تمايز الأمم والثقافات إلاَّ بالخصوصيات، ولا شك أن أعز شيء عند أصحابه هو الخصوصية الروحية، وخاصة إذا كانت صحيحة مبنية على الحق والدين القيم.

وعليه، فإنه لا بد من السعي إلى جعل عيون الفكر الإسلامي ثرة، ومن بذل الجهد في إبراز الأساليب الشرعية المفضية إلى استنباط الأحكام الفقهية (الشرعية) من كتاب الله - تعالى - ومن سنة النبي ﷺ على وجه دقيق شامل.

وكل تجديد قصد به صيانة ثغور المسلمين وحفظها من إغارة الأعداء برجلهم وخيلهم عليها فهو أمر محمود، بل واجب شرعي.

وما نظن أن ما يكتبه بعض أهل العلم والفكر في هذا الموضوع إلاَّ من هذا الباب، ومن قرأ كلامهم ونظر فيه بإنصاف عرف هذا، وإن كانت هيبة أمر الشريعة في نفوس المؤمنين بالله ورسوله ﷺ عظيمة ورهبته شديدة فإن القواعد والضوابط الموضوعة بطريقة شرعية في شأن الاستنباط تطمئن إليها النفوس.

ومن هنا فإن ما كتبه الدكتور طٰه جابر العلواني في هذا الشأن، والذي تضمنه كتابه «إصلاح الفكر الإسلامي» جدير بالاعتبار والاهتمام، إذ فيه من الأفكار والآراء ما يمس صميم الموضوع، وتعد الدعوة إلى التفكير فيه، والمراجعة صواباً.

وأما ما أورده الدكتور حسن الترابي في كتابه «تجديد الفكر الإسلامي» فإن فيه ما هو جدير بالتأمل والتناقش، وإن كان هو فيه منظراً لا يتقيد بواقع وطبيعة الموضوع الذي يتحدث عنه، ومتأثراً بالثقافة الغربية ومناهجها، ولذلك فهو لا ينفك مستشهداً بصور منها وقائساً عليها.

وأما ما يدعو إليه بعض هؤلاء - كالدكتور أحمد الريسوني - من توسيع

مباحث المقاصد، وإعادة النظر في حصر المقاصد الضرورية في الخمس المشهورة[١]، وغير ذلك مما يشبه ما ذكر، كدعوة الدكتور طه عبد الرحمٰن إلى تقسيم جديد للمصالح، بعد صبغها بصبغة أخلاقية، وهو ما يفضي - كما قال - إلى تكاثر القيم[٢]، فإنه لا يعدو أن يكون دعوات، بعضها لا علاقة له بتجديد أصول الفقه، ولا بأمر الاجتهاد، وبذلك فهو من باب الترف الفكري، وبعضها يرتبط بالفقه وأصوله، لكن كيف يمكن جعله من مسائل هذا العلم ينتفع به فيه؟، هذا ما يحتاج إلى بحث وبيان.

الصنف الثاني: أهل الإفساد الذين يجهدون أنفسهم في صرف أمة الإسلام عن دينها، وقطع الصلة والتواصل فكرياً وثقافة بين خلف هذه الأمة وبين سلفها الصالح، والفصل بينهما عقيدة وسلوكاً.

هؤلاء المفسدون هم قوم فتنوا بمناهج الكفار من الغربيين، ومن على شاكلتهم، وبطبيعة عيشهم المبني على الإغراق في المتع البدنية، ونبذ الأخلاق الفاضلة وما به قوام الروح من العبادة وراء الظهر والكفر، وتقليدهم لهؤلاء الذين فتنوا بمناهجهم يشرئبون إلى تحريف الدين الإسلامي بصوغه صوغاً يصيره متفقاً مع الفكر الغربي بل متماهياً معه، ولكي يصلوا إلى ذلك أقحموا أنفسهم - في وقاحة - في بحث أمور الدين، من فقه، وعقيدة، ينظرون هل من ثغر غير محروس ليدخلوا منه إلى صميم شؤون الدين ليعثوا فيها مفسدين.

فدخلوا من ثغر الاجتهاد، وتلبسوا بحالة باذلي الجهد في استنباط الأحكام الفقهية من مصادرها، وتمويهاً على الأغرار والإغمار سموا ما هم فيه من خرق للحدود الشرعية، وهدم للمعالم الذي يهتدي بها المسلمون في مسالكهم الاجتهادية، وكسر للحواجز الفاصلة بين دين التوحيد (= الإسلام) وبين المذاهب الكفرية، وأعروا وراء المركب الكفر والطغيان، قلت: تمويهاً على البله والأغرار وضعاف العقول سموه عملهم القرمطي هذا تجديداً،

---

(١) أحمد الريسوني: نظرية المقاصد ٣٥٨.

(٢) طه عبد الرحمٰن: تجديد المنهج ١١٣-١١٤.

ومسايرة للتطور، وعملاً بما يتفق مع روح العصر وحقوق الإنسان، والمواثيق الدولية، وغير ذلك من العبارات التي وضعها الغربيون اللادينيون على وفق عقيدتهم لأمور لا يتفق أغلبها مع الإسلام، فالتقطوا من هواهم مع متضمناتها، فنفخوا فيها من روح ثقافتهم، فعظم شأنها، وقدست عندهم.

إن هؤلاء القوم أولاد علة، لكن يجمع بينهم تخريب الدين، هم شيع شرذمة منهم لقبوا نفسهم «بأهل القرآن»، وطائفة منهم لم يضعوا شعاراً ولا لقباً يتسرون به، لكن ما ينضحون به من أفكار وما يفوهون به من كلام يبدي حالة نظامهم الفكري والنفسي يرشد إلى أنهم من الشيوعيين الذين ارتدوا عن أفكارهم في الظاهر، وتمسكوا بها في الباطن، تخلفوا عن ركبهم، ومصير ركبهم معروف، أنه في خبر كان، لكن هؤلاء تخلفوا ثم اندسوا في طوائف من الناس، فمنهم من انتقى حشر أنفه في أمور الدين، ومنهم من ظفر بمقام حسن في مجالس دعاة الانشقاق والشقاق بين المسلمين، فتراهم يغدون ويروحون وهم يدعون إلى إحياء ما يدعونه «الثقافات المنقرضة» أو التي «تحتضر» في كل بلد من بلاد المسلمين منهم طوائف وجحافل، وجدوا في هذا الأمر ما يمكنهم من تفويق السهام إلى الدين، واستيطاء مراكب الفسق والفجور.

ولا أدعي عموم هذه الأوصاف وهذا الحكم لكل من سلك هذا المسلك في مجاري نظره في هذا الموضوع، إذ يوجد قوم موصوفون بسلامة الصدور يتدلرون هذه الأفكار اغتراراً بحس مظاهرها، وجهلاً منهم بحقيقة أمرها، بهرهم أنها تتضمن مطالب الإنسان الدنيوية البدنية، ونسوا أنها تناقض مصالح الآخرة، وأن تقديس غير كلام الوحي وأحكامه مناقض لدين التوحيد (= دين الإسلام)، والأدهى من ذلك أن المطلوب هو تصيير هذا الدين مخيطاً ومقدراً في أحكامه ومعارفه على وفق تلك القوانين الوضعية البشرية، ووفق طبيعة نفوس واضعيه. فهل يوجد منكر أعظم من هذا، وظلم أفظع منه.

اللهم إن هذا منكر. ولكن بعض ذوي النيات الحسنة لا يعلمون.

المبحث الثاني

في مناقشة موجبات التجديد المذكورة

لا ريب أن بعض هذه الأسباب حقيقي، ومن تأمله يجد أنه نابع من الاطلاع على الفقه الإسلامي، وأحواله، وبعضها الآخر وهمي، يبتدره من لا علم عنده بأمور الشريعة ولا بأساليبها. وسنذكرها مرتبة حسب الترتيب الذكري ونعجم أعوادها.

السبب الأول: «إن الفقهاء قد غصبوا أمر النظر في أمور الشريعة، وهو حق للأمة كلها...».

لا يخفى على كل من حصل طرفاً من علوم الشريعة أن هذا الكلام من جنس الهذيان، إذ كيف يمكن أن يغتصب أمر النظر في علم الشريعة، هل هو قطعة أرض أو ما شابهها مما يمكن اغتصابه؟ أمر النظر في الشريعة هو بذل الجهد واستفراغ الطاقة في تحصيل علم الشريعة، وتحقيق مسائله، والاجتهاد في ذلك، من الذي يستطيع أن يمنع أحدنا من ذلك سوى حاكم ظالم، أو طاغية قامع، اللذان - بلا شك - عانى بعض هؤلاء الفقهاء أنفسهم الأمرين من قمعهما، وظلمهما، وهو أمر معلوم، مسطور في كتب التاريخ.

ثم من هم المقصودون بكلمة الفقهاء، فهل هم الأئمة المجتهدون، وأعلام الفقه الإسلامي، أم هم الذين يسترزقون بالدين، ويتملقون كل ذي سلطان، وجاه، ومال، ويتزلفون إلى ذوي الحكم بلي أعناق نصوص قصد إرضاءهم؟.

فإن كان المقصود بالفقهاء في كلام هؤلاء القوم الأئمة المجتهدين، وأعلام الفقه الإسلامي الذين يغارون على حرمات الله، فإن هؤلاء جميعاً يبغضون التقليد، وبعضهم حرّمه، واعتبره بدعة في دين الله - تعالى -

(= الإسلام)، ولكن هؤلاء الذين يهجمون على علماء الأمة وفقهاءها الكرام لا يعنيهم صحة ما يصفون به هؤلاء الرجال لأن غرضهم هو إيقاع المسلمين في حيرة من أمرهم، وكسر احترام وهيبة العلماء والفقهاء في نفوس الناس، ليخلو لهم الجو ليبيضوا ويصفروا.

ألم تر إلى نصر حامد أبي زيد كيف بهت الإمام الشافعي، حتى قال عنه: إنه (أي الإمام الشافعي) كان يتعاون مع الأمويين مختاراً راضياً...»[1]، وقد أثار هذا الهراء والافتراء الضحك والاستهزاء في نفوس الباحثين الذين يعلمون أن الدولة الأموية زالت قبل ولادة الإمام الشافعي بثمانية عشر عاماً، إذ زالت الدولة الأموية سنة ١٣٢هـ. وولد الإمام الشافعي سنة ١٥٠هـ.

وكل ما يرمي به هؤلاء الناس أئمة الإسلام ليس إلاَّ من جنس هذا الذي ذكره نصر أبو زيد في شأن الإمام الشافعي وبني أمية.

أمور خطيرة يحتاج المرء في إثباتها إلى أدلة قطعية، يبنيها هؤلاء القوم على خيالهم المريض الذي يوجهه الحقد والضغن والرغبة في رضى الأسياد.

ليس هذا مقام بسط الكلام في هذا الموضوع، وإنما ذكرنا هذا للتنبه إلى هذا الأمر الذي يلابس هذا الذي نحن فيه، ويخالطه، لأن الهجوم على أئمة المسلمين ونسبة الباطل إليهم، وما هم منه براء، أمر واحد، وإن تعددت صوره ووجوهه.

وعَيَّرني الوُشاةُ أني أُحبُّها ... وتلك شَكاةٌ نازحٌ عنك عَارُها

هذا إذا كان المقصود بالفقهاء في كلام هؤلاء من ذكر من الأئمة وأعلام الفقه، أما إذا كان مقصودهم بهم المتملقين، الذين يدورون مع أغراضهم، فهؤلاء لا مبالاة بهم في أمر النظر في الأحكام الشرعية، إذ لا فرق بينهم وبين هؤلاء إلاَّ بالعناوين، وأكاد أجزم بأن هؤلاء الذين سموا بالفقهاء، وهم موصوفون بما ذكر من التملق شرذمة قليلون، وإن السواد الأعظم من فقهاء

---

(١) قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة، ص ٤٧.

الأمة لا يظن فيهم إلا الخير.

هذا من جهة كلمة «الفقهاء» الذين يطلق عليهم «السدنة» و«الكهنة»، أما من جهة وضع القواعد فإنه سيأتي الحديث عنه في المبحث الرابع.

السبب الثاني: «إن الفقهاء قد جملوا على قواعد بالية...».

هل توجد قواعد بالية في الفقه الإسلامي وأصوله، وكيف توصف بأنها بالية، وما الدليل على أنها بالية، وأنها لم تبق صالحة لبناء الفروع الفقهية عليها؟.

سنذكر ما ظهر لنا في ذلك في المبحث الرابع.

السبب الثالث: «إن الطريقة التي يسلكها من مضى من الفقهاء والأصوليين في استنباط الأحكام الفقهية من النصوص عقيمة...».

هذا كلام مطلق في مقام التفصيل، لأن هذه الطريقة المعيبة في نظر هؤلاء الناس ضرورية في أخذ الأحكام من النصوص، ولا مفر منها، إذ كل كلام كيف ما كان لا تؤخذ منه المعاني المقصودة به إلاّ من مدلولات الألفاظ ومتضمناتها التي يتوصل إلى إدراكها والعلم بها بمعرفة ما وضعت له تلك الألفاظ لغة، وما تستعمل فيه مجازاً، وكيف يصح، ومتى يقال به، ومعرفة المقتضيات والمستلزمات والإيماءات والإشارات، والمفاهيم، التي تنطوي عليها الألفاظ المبحوث فيها، والمستثمرة، وبالاعتماد على القرائن والسياقات، كل موضوع بحسبه، ويحكم حاله، وكل كلام يجري فيه النظر باعتبار نوعه، فنصوص الكتاب والسنة تستثمر بالطريقة التي قعد علماء الأمة قواعدها، وضبطوا مسالكها وأساليبها، وأودعوها في كتب الأصول الفقهية، وعنونوا لها بمباحث الدلالة. وأما النصوص البشرية فلا ريب أنها ـ أيضاً ـ كذلك ولكن باعتبار ما تفرضه الطبيعة البشرية من غفلة ونسيان وجهل، وحد في الإدراك، وقصد للمعاني بظواهر الألفاظ، وغير ذلك مما يلزم بأخذ المعاني من النصوص البشرية في حدود الطبيعة البشرية المذكورة، والتي يعرف الجميع ما تفرضه على الكلام البشري من صورة وحد إلا أن كل كلام لا تتأتى معرفة

مقاصد قائله إلاَّ بمعرفة معاني الألفاظ التي وردت في كلامه.

فإن كان بحث الألفاظ الشرعية ونصوص الوحي لمعرفة معانيها أمراً غير سديد، فبأي وسيلة يستطاع التوصل إلى العلم بما تضمنه كتاب الله ـ تعالى ـ وسنة رسوله ﷺ من أحكام، وأمور تتعلق بالمكلفين، وأخبار، ومواعظ، وغير ذلك مما تضمنته نصوص الوحي تلك؟.

فإن كانت لذاك وسيلة أخرى، فما هي؟

فإن لم يكن المقصود هو هذا بل المقصود أن طريقة الفقهاء تلك غير جيدة، وينبغي استبدالها بطريقة أفضل منها، فما هي هذه الطريقة الفضلى؟.

فإن لم يكن المقصود هذا ولا ذاك بل المقصود هو ما يسميه البعض «التخلص من سلطة النص»، فإن الأمر المتبادر إلى الذهن هو ما معنى هذا الكلام؟ فإن معناه: التخلص من سلطة النص واستبدالها بسلطة المصالح، فما هي المصالح التي تكون لها السلطة، وبماذا نعرف هذه المصالح؟ إذ لا توجد مصلحة لا تقابلها مفسدة، فكل ما يكون مصلحة لشخص يكون مفسدة لآخر. «مصائب قوم عند قوم فوائد»، فمن الذي تجعل مصالحه ومفاسده معياراً توزن به المصالح والمفاسد، ويعلم به ما صح منها وما فسد على وجه مطلق؟.

وأما إن كان معناه: ترى العمل بنصوص الوحي مطلقاً؟ فماذا سنكون حينئذ؟ ثم إننا إذا تركنا العمل بتلك النصوص فلا ريب أننا قد عملنا بنص هؤلاء الناس إذا أمرونا بترك نصوص ما أنزل الله تعالى، فاتبعناهم، أليس كذلك؟! وبذلك نكون قد تركنا العمل بنصوص الكتاب والسنة، وعملنا بنص زمرة من المخنثين، يا للمصيبة.

السبب الرابع: «إن الأخذ بظواهر النصوص (. . .) يصد عن الانتفاع والأخذ بالمقاصد. . .».

أول ما يجب ذكره أن الأخذ بظواهر النصوص لا يمنع من الأخذ بالمقاصد بشكل مطلق، بل في هذا الأمر تفصيل إذ لا يأخذ بظواهر الألفاظ من غير مبالاة بغيرها من العلل والمقاصد إلاَّ الظاهرية، وأما من سواهم،

فإنهم يأخذون الأحكام من النصوص، ويراعون المقاصد، ولكل حالة حكمها.

وسيأتي الكلام على هذا في أثناء الحديث عن النظريات الصالحة للاستثمار الفقهي - إن شاء الله تعالى -، وفي مناقشة معالم التجديد في المبحث الموالي.

السبب الخامس: «إن الاجتهاد قد شرطت فيه شروط لا يتوقف قيامه بالمرء عليها...». من نافلة القول وبدهيات الأمور في مجاري العادات أن كل شيء يتوقف حصوله على حصول شروطه، فمن ادعى أن بعض الشروط التي شرطها العلماء في الاجتهاد ليست ضرورية في اتصاف المرء به، فإن عليه بيانها، وبعد ذلك نسقطها، ثم نجري الاجتهاد في أمور معينة بدونها، فعندئذ سيظهر وجه الحقيقة في هذا الأمر لكل ذي عينين.

وأما سد الذريعة في شأن الاجتهاد فإنه قد بنى عليه منع الاجتهاد، وإغلاق بابه، لا وضع الشروط له، إذ الشروط الموضوعة له ضرورية، فإن كانت مانعاً من أن يجتهد من لا يتصف بها، فذلك لأنه لم يصل إلى المستوى الضروري في هذا الشأن، فالشروط موضوعة للوصول، لا للمنع.

والصحيح في شأن شروط الاجتهاد هو أنها قد زادت بحكم الواقع عما شرطه الفقهاء. وسيأتي - إن شاء الله تعالى - مزيد كلام في هذا الموضوع، عند ذكر كيفية مراعاة المصلحة.

السبب السادس: «إن القولة التي ورد فيها أن الكتاب والسنة فيهما كل ما يحتاج إليه من الأحكام الفقهية...».

هذه قولة ذكرها كثير من العلماء، منهم الجويني إمام الحرمين، ذكرها في كتابه «البرهان» فقال: «... والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله - تعالى - متلقى من قاعدة الشرع، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس، وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال...»[1].

(١) ج ٢، ص ٣.

وهذا كلام جلي في بيان معنى هذه القولة التي يزدريها بعض الناس، إذ لا يفهمون معناها. وممن ذكرها - أيضاً - الإمام ابن حزم، قال في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»: «... وهل في العالم نازلة تخرج عن أن يقول قائل: هذا واجب، فنقول له: إن أتيت على إيجابه بنص من القرآن أو بكلام صحيح عن رسول الله ﷺ أو إجماع، فسمعاً وطاعة، وهو واجب، ومن أبى عن إيجابه - حينئذ - فهو كافر، وإن لم يأت على إيجابه بنص ولا إجماع فإنه كاذب، وذلك القول ليس بواجب، أو يقول قائل: هذا حرام فنقول له: إن أتيت على النهي عنه بنص أو إجماع فهو حرام، وسمعاً وطاعة. ومن أراد استباحته - حينئذ - فهو آثم كاذب عاص، وإن لم يأت على النهي عنه بنص ولا إجماع، فذلك الشيء ليس حراماً.

فهل في العالم حكم يخرج عن هذا؟ فصح أن النص مستوعب لكل حكم وقع أو يقع إلى يوم القيامة ولا سبيل إلى نازلة تخرج عن هذه الأحكام الثلاثة، وبالله - تعالى - التوفيق»[1].

وهذا الذي ذكره - هنا - مبني على الحديث الذي رواه ثعلبة الحشني، وهو قوله ﷺ: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان لها - رحمة لكم - فلا تبحثوا عنها».

ولا ريب أن من تأمل في كلام الأئمة القائلين بهذه القولة يجد أنهم لا يرون منافاة بين هذه القولة وبين الاجتهاد، لأن الاجتهاد به يتوصل إلى استخراج هذه الأحكام التي في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فمن ظن أن هذه القولة تتضمن منع الاجتهاد فهو ضعيف الفهم.

السبب السابع: «إن القياس استعمل في غير موضعه إذا استعمل في موضع الإمامة (= الحكم).

---

(١) ج ٤، ٤٩٨.

لا أدري كيف كان القياس سبباً في خروج الحكام الظالمين عن حدود الله - تعالى - فظلموا العباد وعثوا في الأرض فساداً، فأهلكوا البلاد والعباد بفسقهم وفجورهم وطغيانهم؟ فإن كان المراد بذلك أن الفقهاء القياسيين وطئوا للحكام سبيل الطغيان والتجبر، فإن هذا أمر يحتاج إلى دليل، وما أظن ثورة ابن الأشعث، وشأن الثوري وطاوس والحسن البصري والحارث بن مسكين، وابن عبد السلام وابن الحاجب والنووي - وغيرهم من الأئمة والفقهاء - مع حكام زمانهم، من الأمور التي تخفى على من نظر في التاريخ الإسلامي.

وأما إن كان المراد بذلك أن الفقه الإسلامي لا يتضمن أحكاماً مفصلة فقهية تضبط شؤون الحكم، وتفرض على الحاكم قيوداً تمنعه من الظلم بحيث ينشأ له من يراقبه، ويحاسبه، ويردعه، ويفرض مصلحة الشعب التي لا تخالف دين الله، فإن هذا صحيح، إذاً الفقه الإسلامي قد انصرف مستنبطوه عن هذا الأمر، ولعل ذلك حصل بسبب ظنهم أن على الناس أن يختاروا الأتقى والأصلح منهم، وبدهي أن الصالح المتقي لا يحتاج إلى من يقيده، لأنه مقيد بتقواه وصلاحه، فإن أخطأ الناس فيمن اختاروه بحيث بدا لهم أنه ليس كما يظنونه، فإن على أهل الحل والعقد أن يسقطوه.

وقد وقع هذا متكرراً في التاريخ الإسلامي لكنه ليس على الوجه المطلوب شرعا. واعتماد الفقهاء على التدين والتقوى أمر معلوم في القول بطرف من آرائهم الفقهية، وهذا إن كان صالحاً في ذلك الزمان الذي أنشئت فيه تلك الآراء فإنه في هذا الزمان مما يجب أن ينظر فيه، لأنه غير صالح، لفساد النيات، وخبث السرائر.

السبب الثامن: «إن الاجتهاد يجب أن يتصف به كل واحد من المسلمين بحيث يجتهد كل منهم على قدر طاقته العلمية...».

هذا أمر دعا إليه الإمام ابن حزم - رحمه الله تعالى - ملحاً، فكان يكرره في كتابه «الإحكام» مستعملاً أسلوباً مشحوناً بالسخط على المقلدين - بكسر اللام - والذين يدعون إلى التقليد، ويكرهون الاجتهاد، الذي يراه ابن حزم

واجباً على كل مسلم ومسلمة، كائناً من كان، وإن كان عامياً، وقد ذكر (أي ابن حزم) كيف يجتهد العامي، فقال: «فإن قال قائل: كيف يصنع العامي إذا نزلت به نازلة؟

قال أبو محمد: فالجواب - وبالله التوفيق - (. . .) فعلى كل أحد حظه من الاجتهاد ومقدار طاقته منه، فاجتهاد العامي إذا سأل العالم عن أمور دينه فأفتاه، أن يقول له: هكذا أمر الله ورسوله؟ فإن قال له: نعم، أخذ بقوله، ولم يلزمه أكثر من هٰذا البحث، وإن قال له: لا، أو قال له: هذا قولي، أو قال له: هذا قول مالك أو ابن القاسم أو أبي حنيفة أو أبي يوسف أو الشافعي أو أحمد أو داود، أو سمّى له أحداً من صاحب أو تابع فمن دونهما غير النبي ﷺ أو انتهره أو سكت عنه - فحرام على السائل أن يأخذ بفتياه، وفرض عليه أن يسأل غيره من العلماء، وأن يطلبه حيث كان، إذ إنما يسأل المسلم من سأل من العلماء عن نازلة تنزل به، ليخبره بحكم الله - تعالى - وحكم محمد ﷺ في ذلك، وما يجب في دين الإسلام في تلك المسألة، ولو علم أنه يفتيه بغير ذلك لتبرأ منه، وهرب عنه. . .»[1].

ونقل الشيخ الفلاني مثل هذا في كتابه «إيقاظ همم أولي الأبصار» عن الإمام ابن دقيق العيد، الذي كتب في مرض موته نحو خمسة كراساً في حرمة التقليد، وجعلها تحت فراشه، فلما مات، أخرجت، فإذا فيها ما ذكر من حرمة التقليد[2].

السبب التاسع: «إن منهج أصول الفقه الذي ورثه المسلمون عن أجدادهم لا يفي بالمطلوب به، لأنه أنشىء بعيداً عن واقع الحياة، ولأنه تأثر بالمنطق الصوري. . .». هذه دعوى عريضة، إذ ما علاقة القياس بواقع الحياة، وكيف يمكن أن يلاحظ واقع الحياة في بناء القياس الفقهي؟ هذا أمر يحتاج إلى بيان، وتصوير واضح.

---

(١) الأحكام ٥/٢٩٦ - ٢٩٧.
(٢) إيقاظ همم أولي الأبصار ص ٣٩ - ٤٠.

أما تأثر القياس الفقهي بالمنطق الصوري، فلا ريب أن بينهما تشابهاً من حيث الشكل والصورة، فهل يكفي هذا في إثبات كون القياس الفقهي لا يفي بالغرض.

السبب العاشر: «إن الفقه القديم مبني على علم قليل بطبائع الأشياء والحقائق الكونية وقوانين الاجتماع...».

هذا أمر مهم يجب اعتباره، إذا صح هذا الذي وصف به الفقه الإسلامي «القديم»، وعليه فلا بد من مراجعته، وتبيين المواضع التي يتجلى فيها هذا الأمر.

السبب الحادي عشر: «إن القياس الفقهي ضيق ومضبوط بشروط تقيد أعمال النظر في البحث الفقهي...».

شروط القياس علمية ومبنية على ما اقتضاه الموضوع الذي يتعلق به، ومن عنده ما هو أحسن منه فليأتنا به.

السبب الثاني عشر: «إن علوماً جديدة ظهرت ينبغي إدخالها في علم أصول الفقه، للاستعانة بها...».

هذا أمر حسن، فكل ما أعان على استنباط الفقه على الوجه الأكمل الأصوب الأعمق فإنه من الضروري والواجب الأخذ به، لأنه يعين على جلب المصلحة ودفع المضرة، وعلى تنزيل النصوص على النوازل تنزيلاً سليماً.

السبب الثالث عشر: «إن بعض الأصول قد ظهرت فائدتها، فوجب أن يعاد النظر في تقويمها...».

سيأتي شيء من الكلام عن هذا عند ذكر النظريات الأصولية التي ينبغي إعادة النظر فيها.

المبحث الثالث

في معالم طريق التجديد في أصول الفقه

كلام هؤلاء الدعاة إلى تلك الثورة كلام مطلق في شأن صورة هذا التجديد الذين يدعون إليه، وهذا المقام في واقع الأمر مقام تفصيل، وعلى ذلك فإنه يؤخذ من كلامهم أنهم يتشوفون إلى تغيير جذري تزول به صورة علم أصول الفقه القديمة المعروفة، ويستعاض عنها بصورة جديدة، وذلك يحصل ـ على ما أفهم كلامهم[1] ـ بمراجعة المناهج الفكرية والعلمية (نسبة إلى العلم الشرعي) مراجعة نقدية، وخاصة التي لها علاقة بالنظر في مصادر التشريع الإسلامي، وأخذ الأحكام منها، وطرق الاستنباط من النصوص الشرعية (= الكتاب والسنة)، وما جرى مجرى ذلك كله، وذلك ـ في نظرهم ـ لا يحصل إلاّ بترك القواعد الفقهية القديمة، والضوابط الأصولية التي سبق وصفها بأنها تبلِّد الإحساس، وتجمّد الفهم، وبذلك فهي تضر بتقييدها النظر الباحث الناظر الطامع في أمر الاجتهاد الفقهي.

وكما لا يحصل الأمر المذكور إلاّ بترك ما ذكر، فإنه لا يتحقق إلاّ بتغيير الطريقة المعهودة في وضع أصول الفقه، والمنهج المسلوك في مناقشة مسائله، ووضع مباحثه، وطريقة قراءة النصوص التي يعتمد فيها على أصول موضوعة لذلك، وقواعد تضبط النظر عند القدماء، والتي منها ـ كما هو معلوم ـ الأخذ بالقرائن، والاعتماد على الأعراف التي تحدد مقاصد أصحابها عند الالتباس،

---

(١) أصحاب الدعوة إلى التغيير في أصول الفقه وفروعه فرق، وشيع، فمنهم المقتصد الباحث عن الإصلاح، ومنهم العبثي الزائغ عن قوانين العقل والشرع وبذلك فإن كلامه شبيه بكلام المبرسمين، لكنه ـ على ذلك ـ خلطناه بكلام غيره في امتزاج درءاً لإطالة الكلام، وجلباً للإيجاز والاختصار.

وتقديم ما هو أصلي في موضوعه على ما سواه، حتى يثبت عكسه بالدليل الكافي في ذلك، وغير ذلك من القواعد التي أودعها أهل العلم في بطون الأسفار، مشروحة مبينة، غير أنها - في نظر هؤلاء الداعين للتجديد - معروضة للتغيير في وضعها، أو في وجودها، بحيث تطرح، ويستعاض عنها في مجاري النظر بقواعد أخرى تهدي إلى المتوخى من الأمور في هذا الشأن، فواعد تبنى على اعتبارات تقدم على الاعتبارات التي اعتاد الأقدمون ترجيحها، وتقديمها على ما سواها في بث الأحكام الفقهية. وما هو أولى بالاعتبار (عند هؤلاء المجددين) المصلحة (= المصلحة الدنيوية والأخروية)، وما يطمعون فيه هو جعل الأحكام تحوم على جلب المصالح ودفع المضار، بحيث يجعل ذلك مقياساً لكل أمر ينظر فيه قصد الحكم فيه فقهياً، فإن كانت فيه مصلحة فهو مباح، وإن كانت مفسدة فهو حرام، أو يقدر بقدرها.

ومعتصمهم هو أن الشرعة (الشريعة) الإسلامية مبنية على حفظ مصالح المكلفين الضرورية (= الدين والنفس والنسل (أو العرض) والعقل، والمال) والحاجية، والتحسينيات. وقضية هذا وجوب الاعتناء وصرف النظر إلى هذا الذي بنيت عليه الشريعة وكان مقصدها، ويتوصل إلى ذلك بجعله (أي هذا الذي بنيت عليه الشريعة) مدار النظر ومحوار تقرير الكلام في كل وِرْدٍ فقهي وصَدَر.

ويعتضد رأيهم هذا بكون كل الشرائع السماوية على هذه المقاصد تحوم، وكل أحكامها إليها ترجع، وعليها تبنى، وهذا دليل على أن أمر المقاصد هذه في الشرائع كلها مُراعىً رعاية أصلية جوهرية، لا غنى عن العمل به، بل لا غاية لوضع الشرائع سواه، وليس وراء هذا وصف يعلم به مقام أمر المقاصد هنا أكبر من هذا الوصف.

وقد اجتهد بعض هؤلاء الدعاة إلى التجديد، فدعا أحدهم إلى جعل العدل وحقوق الفرد وحريته ضمن الضروريات من مقاصد الشريعة[1]. ودعا آخر إلى

(١) أحمد الخمليشي: وجهة نظر، ٢٤٩ـ وما بعدها.

دراسة أمر «الاستحسان»، واستقصاء النظر في حقيقة أمره، وذلك لجعله من أصول الفقه المعتبرة. ودعا آخر إلى إيقاظ الحس الديني عند كل مسلم، ليتولى أمر المشاركة في الانتهاض بالواجب[١]. هذا ما يتعلق بأمر المقاصد - عند هؤلاء الناس - وقد لقطنا من كلامهم ما به يتجلى تصورهم له.

وأما ما يتعلق بالألفاظ ومباحثها (= مباحث الدلالة) فإن هؤلاء المجددين مختلفون فيه، فمنهم من ذهب إلى وجوب الجمع بين استثمار النصوص ومراعاة المقاصد، بحيث يستحضر المجتهد - سواء في حالة الترجيح أو في حالة الاستنباط - رعاية المقاصد واعتبارها، كما يستحضر العلة التي عليها مدار القياس، وهذا سيؤدي إلى أن يكون الفرع المستنبط أو المرجح مبنياً على أساسين، أحدهما: رعاية المقاصد، وثانيهما: القياس الفقهي. وهذا هو المطلوب - على ما فهمت من كلامهم - عندهم. ومقتضى هذا الكلام أن استثمار النصوص في بناء الأحكام من غير احتفال بالمقاصد أمر لا ينبغي فعله، ولا اتصاف الخائض في علم الفقه به، إذ هو ملزم - بناء على ما سبق - بجعل رعاية المقاصد من مكونات منظومته الفكرية الفقهية، ومزجه بنظره وبحثه الفقهي، مع رعاية الضوابط الموضوعة في هذا الشأن، والتفاصيل المبثوثة فيه. هذا ما ذهب إليه بعض هؤلاء. وذهب بعضهم إلى وجوب إعادة النظر في تفسير الألفاظ التي تتعلق ببناء الأحكام الفقهية، والمسائل الدينية، بل إلى وجوب تغيير مفاهيم الألفاظ التي يرون (على مقتضى مذهبهم) أنها خطأ، وأن واضعي تلك المفاهيم، من مفسري تلك الألفاظ، ومحددي معانيها قد زلوا، وتنكبوا سبيل الصواب، أو اعتبروا أموراً كان من الحق أن يعتبروها في زمانهم، لكنها اليوم مفقودة، أو لا ينبغي اعتبارها، لأن اعتبارها - اليوم - مضر بمصالح الأمة - مثلاً -، أو لم يعد لاعتبارها التأثير الذي كان له حين اعتبرت، وأخذ بها، أو غير ذلك من الأمور التي بنيت على مراعاة المصلحة، أو زوال ما راعاه الأقدمون في أثناء وضع تلك المفاهيم من أمور.

---

(١) حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي ٤٦-٧٧.

وأهل هذا المذهب على خلاف، فمنهم من استندّ فكره في جهة إثبات تغيير ما وضعه العلماء الأولون من مفاهيم لألفاظ فقهية، روعي في وضعها فهم الواضعين، أو مذهبهم الفقهي، أو أعرافهم، أو حالة زمانهم، أو ما شابه ذلك، وهذا أمر معتاد، درج عليه علماء الفقه الإسلامي، وخاصة في وضع حدود المصطلحات على مر العصور، فأمره فيه سعة، إلاّ أن ما يراعيه القدماء في تفسير معاني الألفاظ الفقهية أو العقدية هو ما يوافق أحوال وخصوصيات مذاهبهم الفقهية أو العقدية، وبذلك فهم لا يعتبرون إلاّ ما هو داخل في أمور دينهم. وأما في عصرنا فإن موجبات تغيير مفاهيم معينة لم تكن أسبابها اعتبارات فقهية نشأت من إعمال النظر فيما يراد تغييره، وكان مقتضاها هذا التغيير، وإنما كانت أموراً أخرى، كإنشاء المحبة بين المسلمين وغيرهم، أو تحسين صورة الإسلام في نظر النصارى واليهود وغيرهم بصبغه بالصبغ ذي اللون الذي يوافق هواهم، وما شابه ذلك.

وفي هذا السياق تندرج دعوة قوم إلى إعادة قراءة النصوص الدينية الشرعية (الكتاب والسنة) قراءة جديدة، لسبر أغوارها (أي النصوص تلك) وبحث مضامينها، والغرض من ذلك استنباط فقه جديد يتوافق مع أحوالنا، وزماننا، إذ ما استنبطه العلماء الأقدمون لا يلزمنا منه إلاّ ما بني على دليل قطعي، لا مفر من القول به، والعمل به، وأما ما كان مبنياً على أدلة ظنية فإنه يعاد فيه النظر، فإن كان مما تحملنا في العمل به العناء والشدة، وهو ليس إلاّ أمراً مؤسساً على شيء غير مستيقن، فإنه يترك، ويعمل بما سواه، مما يظهر أنه خال من ذلك العنت، وكان ـ أيضاً ـ مما تشهد الشريعة على صحته، إذ من الغباوة أن يقول أحد العلماء برأي لأسباب معتبرة عنده، ومصالح انقدحت له، ثم يأتي أحدنا، ويأخذ به على ما يلحقه فيه من ضرر، وهو لا يلزمه، ولا يجب عليه، إذ ليس مبنياً على دليل يلزم المسلم أن يمتثل لما بني عليه، وإنما هو رأي مبني على أمر مختار في نظر القائل به، وهو شأن يخصه، ولا يعني غيره شرعاً، إذ المسلم لا يلزمه أحد بشيء إلاّ الله ـ تعالى ـ.

والقول الجملي في هذا إن كان من أقوال العلماء عن ظن، يقابله ظن

آخر يصلح أن يكون حجة فقهية مثل الذي يقابله، فإنه يسوغ التصرف في أمره بما يستوجبه واقع الحال من ترك العمل به، أو إعادة صياغته صياغة جديدة تمتزج فيها اعتبارات مختلفة أمكن جمعها فيه، وهو ما يؤدي - عادة - إلى ظهور التفصيل في المسألة. هذا وجه هذه الدعوة، على ما سمعت من أصحابها.

وذهب بعضهم (وهم دعاة الفساد) إلى وجوب تخطي أغلب الضوابط وقواعد الفنون الذي يستهدي بها العلماء والفقهاء الأولون، وبها يأخذون في إجراءهم النظر في تفسير النصوص، واستنباط الفقه، وترجيحهم النصوص والمدلولات بعضها على بعض، وغير ذلك مما يجري مجرى ما ذكر.

ومسلك أهل هذا الرأي هو الانتقاء فيما يأخذون به من قواعد وفيما يذرون، ولا يستثنون من تلك القواعد والحدود التي يدخلونها تحت مجهر نظرهم أي نوع، ولا يزنونها إلاّ بميزانهم النفسي الاستحساني، ويكاد بعض كلامهم يدل على أن المناهج التي سار عليها الأقدمون كلها فاسدة، وكذا ما نتّج بها من معارف، ولذلك وجب ترك تلك المناهج ونبذها وراء الظهور، والانسلاخ مما نتج بها، على خلاف بينهم في التفاصيل، والمختار من المذاهب الفكرية الإسلامية.

وهذا الصنف من دعاة التجديد لم يكتفوا بطرح نظريتهم، بل ذكروا ألفاظاً وأجروا عليها ما يرونه أهلاً لمفاهيمها، من ذلك: لفظة «ننسخ» الذي ورد في قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة، الآية: ١٠٦]، ولفظة «اجتنبوه» الواردة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة، الآية: ٩٠]، ولفظة «فاقطعوا» الذي ورد في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة، الآية: ٣٨] وغير ذلك من الكلمات التي وردت في القرآن، ووقعت في جملة من آيات الأحكام، وكان السلف الصالح وكذا الخلف الملتزم بدينه يفهمانها على وجه، حتى جاء هؤلاء التجديديون، فسعوا إلى تغيير مفاهيمها بدعوى أن النص الديني يحتمل عدداً من المعاني والمفاهيم، ولا يلزم العكوف والاقتصار على معنى واحد من تلك المعاني، وهو المعنى

الذي بدا للأولين أنه الصواب، فقالوا به، بل يجب أن تعاد قراءة تلك النصوص، وتفسر ويسار في تفسيرها على ما يتفق مع أحوال الناس في هذا الزمان، وفي تأويلها على الوجه الذي ينسجم مع «روح العصر» بحيث يؤخذ في الاعتبار المزاج النفسي للغربيين.

ففي مسألة النسخ قال بعضهم: إن النسخ معناه تعدد النسخ - من نسخت الكتاب إذا نقلته إلى نسخة أخرى - وقضية هذا أن الأمور التي وردت فيها أحكام مختلفة لكن بعضها نسخ بعضاً، يكون لها في الشرع الإسلامي أحكام مختلفة يعمل بها كلها، ولكن تراعى في ذلك أحوال الذين تطبق عليهم تلك الأحكام، فمن وافقت أحواله حكماً من تلك الأحكام طبق عليه.

مثال ذلك الزنى، فقد وردت فيه أحكام مختلفة، وهي:

١ - الإمساك في البيوت، لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾ [النساء، الآية: ١٥].

٢ - الإيذاء، لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَٰنِهَا مِنكُمۡ فَـَٔاذُوهُمَاۖ فَإِن تَابَا وَأَصۡلَحَا فَأَعۡرِضُواْ عَنۡهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابٗا رَّحِيمًا﴾ [النساء، الآية: ١٦].

٣ - الجلد، لقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النور، الآية: ٢].

٤ - منع الزناة من مناكحة من ليس منهم، لقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوۡ مُشۡرِكَةٗ وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوۡ مُشۡرِكٞۚ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النور، الآية: ٣].

٥ - الرجم، لما ورد في الحديث من رجم النبي ﷺ ماعزاً، والغامدية. لكن يلاحظ أن هؤلاء لم يذكروا في هذه الأحكام الرجم، لكنهم لا يعترفون بصحة الأحاديث النبوية ولا يحتجون بها.

أما ما يرونه في هذه الأحكام من حيث طريقة التطبيق، فإنهم يرون أن

يطبق كل واحد من هذه الأحكام على من يتلاءم حاله معه، فمن كان في مكان لا يستعظم أهله أمر الزنى، فإنه يطبق عليه ما خف من هذه العقوبات، ومن كان في بلد ليس ذلك بأن كان أهله ينظرون إلى أمره (أي الزنى) على أنه جريمة كبرى، فإنه يحكم عليه بما هو أشد في تلك العقوبات. وهكذا، إلا أنهم لا يقبلون رجم الزاني وإن كان متزوجاً.

وعلى هذا المنوال يجرون أحكام النسخ، وقد اختاروا هذا المسلك ـ كما يزعمون ـ لأنه الأليق، لما فيه من النجاة من الوقوع في البداء، ولأنه الأمر الذي صح لديهم لأمور أوردوها. ويعبرون عن هذا: «بالنسخ البدائي، وينسخ الآيات وبقاء الأحكام».

وأما قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ الوارد في آية تحريم الخمر والميسر والأنصاب والأزلام، وقوله تعالى: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ الوارد في آية حكم السارق والسارقة، فإن هؤلاء المجددين قد بحثوهما بحثاً دلالياً، وانتهى بهم الأمر إلى أن قالوا: إن كلمة (اجتنبوه) لا تدل على التحريم، لأنها لا تدل على وجوب الترك. وقالوا في ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ أن معناه: فامنعوا أيديهما من السرقة، كقول العرب: «اقطع عنا لسانه» أي امنعه، ولا يعني القطع اللغوي.

وهكذا يجري هؤلاء الناس آراءهم في مباحث الألفاظ على سبل مختلفة، يهتدي فيها بأمور ستظهر فيما بعد، وما أوردناه من ذلك فإنه للتمثيل الذي غايته التصور وما لم يذكر فإنه يعرف حاله مما ذكر، على سبيل القياس.

لكن هؤلاء القوم لا يأوون فيما يذهبون إليه إلى قواعد مضبوطة، يجرون أحكامهم عليها، وإنما يوسعون مساحة ما تدل عليه بعض الألفاظ، بحيث يحملونها على كل ما أمكن أن تحمل عليه، إذا رأوا أن ذلك مفيد لهم، مبلغهم ما يريدون، ويضيقون مدلولات ألفاظ أخرى إذا رأوا أن ذلك منجيهم من سقوط رأيهم، وغثاثة قولهم، وهكذا ـ أيضاً ـ يفعلون في الأخذ بالمجاز والحقيقة، فكل واحد منهما يأخذون به حيث يتفق مع رأيهم، وينبذونه حيث يخالفه، وهو ما سيتضح مما يأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ مبيناً.

المبحث الرابع

في مناقشة التجديد المذكور

لا بد أن نفرق بين ما يبديه الذين يدعون إلى التجديد الذي يظهر أنه امتداد للجهد الذي بذله علماء المسلمين منذ قيامهم بواجب الاجتهاد والإفتاء، وبناء صرح الفقه الإسلامي، وبين الذين يدعون إلى هدم الإسلام، وطمس معالمه، وقد سبق وصفهم بما دل الواقع أنهم متصفون بشرٍّ منه.

أما الأولون، وهم دعاة التجديد الذين يستهدون بالضوابط الفقهية بصورة عامة، فإن معالم التجديد عندهم في هذا الشأن (=أصول الفقه) ما زالت غير واضحة، إذ قصارى ما أتوا به هو الاعتناء بأمر المصلحة اعتناء خاصاً، ووضعه نُصْبَ العينين في حال إجراء النظر في المباحث الفقهية، وفي حال الاجتهاد، وهو أمر كان الفقهاء القدامى لا ينفكون ملاحظين له في جميع المسائل الفقهية التي اقتضى واقع حالها أن يلاحظ فيه، سواء تعلق الأمر بالعبادات أو المعاملات، فالخوف على النفس له تأثير كبير على نظر الفقهاء في صوغ الفروع الفقهية بحيث يقدمونه على ما هو واجب شرعاً فعله، ومثل الخوف على النفس في ذلك الخوف على العرض، والخوف على المال، والخوف على العقل، وأما الخوف على الدين فإن مسائل الفقه كلها عليه تدور، إذ حفظه هو المقصود بوضع الفقه، لكن المقاصد الشرعية الضرورية الأخرى تؤثر في مسائله، فيترخص من أجلها، ألا ترى أن الرجل الذي يصلي جاز له قطع الصلاة لإنقاذ ماله، ويجب عليه قطعها لإنقاذ آدمي، وهكذا ما يشبه هذا الذي ذكرناه من المسائل التي اجتمعت فيها المصلحة المعتبرة شرعاً والحكم الشرعي الذي لولاها ما جاز تغييره، وهذه المسائل مبثوثة في أبواب الفقه المختلفة، والمدار في وجودها على حصول ما ذكرنا أنه يجتمع فيها.

وإذا كان الأخذ بالمصالح أمراً قد درج عليه الفقهاء في كل عصر وهم

يبنون الفروع على الأصول، فأي شيء زاده هؤلاء الذين يدعون إلى التجديد على أساس اعتبار المقاصد الشرعية في بناء الفروع الفقهية، ومزجها بالمباحث اللفظية (=مباحث الدلالة)؟.

لعل ما يرومونه بذلك هو أخذ واعتبار المقاصد فيما سينظر فيه من القضايا المستجدة التي لم تكن في زمان من مضى من الفقهاء، ويرتجى استنباط أحكامها الفقهية.

وعندي أن أمر الأخذ بالمقاصد، والذي مبناه على جلب المصالح ودرء المفاسد لا يجوز قصر اعتباره - في هذا العصر - على ما سوف يستنبط من الأحكام للقضايا المذكورة، بل يجب أن يوضع معياراً، وتوزن به جميع الأحكام الفقهية التي استنبطها الفقهاء الأوائل، وبيان بمقتضيات العلوم الحديثة أن فيما طبقت عليه تلك الأحكام من المفاسد أو المصالح ما يجب أن تتغير به تلك الأحكام، تلك المصالح والمفاسد التي لو اطلع عليها أولئك الفقهاء لأخذوا بها ولقالوا بخلاف ما قالوا به في تلك المسائل المحكوم فيها بتلك الأحكام.

مثال ذلك: بعض الدواب التي أحل الفقهاء أكلها، لأنها لم يرد في شأنها دليل شرعي، ثم ظهر في هذا العصر ما يثبت أنها سامة، أو أنها مضرة، فلا ريب أن الحكم الفقهي يجب أن يتغير إلى الحرمة أو الكراهة تبعاً لذلك، وهكذا ما شابه هذا الذي ذكرناه.

وإجراء هذا الأمر في جميع المسائل الفقهية التي تصلح له، وهي التي لم يرد في حكمها نص، وحالها لا يمنع من إجراء ذلك فيها عمل يحتاج إلى الاسترشاد بمن له دراية توصل إلى درك هذه الأمور التي عليها معتمد هذا التغيير في الأحكام، وهذا الإصلاح وهي (أي تلك الأمور) المصالح والمفاسد.

وهذا يدل على أن الاجتهاد في هذا العصر لا يتم إلاّ إذا كان جماعياً، نعم الفقيه هو المجتهد، لأنه هو الذي يتكفل بالاستنباط لكن تمام نظره في

المسألة متوقف على ما سيبينه له أهل الدراية والخبرة بموضوع اجتهاده.

ورب قائل يقول: إن اعتبار المصلحة يجب أن يتخطّى هذا القدر الذي كان عليه أمره في نظر فقهائنا القدامى، بحيث تجعل المصلحة علة الأحكام، وذلك بأن يدور الحكم معها وجوداً وعدماً، فمتى وجدت المصلحة لم يلتفت إلى ما يعارضها، ولا يعتبر، ولو كان نصاً، وبهذا تقدم المصلحة على النص، أليس من الحق القولة المأثورة: «حيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله»؟!.

من المعلوم أن تقديم المصلحة على النص نظرية منسوبة للطوفي - سليمان بن عبد القوي -، والناس في تفسيرها على خلاف.

وقد أجمع العلماء على فسادها، لأنها تحيل على عماية، وانسلال عن ضابط ثابت، إذ من بدهيات العقول أن مصالح الناس متعارضة، متقابلة تقابل الأضداد، فأي منها قدم على غيره، فإنه متضمن مضرة، وفي هذا دفع الناس إلى الحيرة في الاختيار، ومن ثم ضبطت المصلحة، وردت للناس.

وقد ولع قوم بترديد هذه النظرية الطوفية متمسكين ببعض اجتهادات عمر بن الخطاب المشهورة، وهي ليست كما تخيلوا، إذ استبان أن المرعي في تلك الاجتهادات ليس تقديم المصلحة على النص، وإنما نصوص أخرى ترجح الأخذ بها في نظر عمر، فكانت مبنى تلك الاجتهادات ومستندها، وقد ذكرها مفصلة جمع من أهل العلم، كالبوطي، في كتابه «ضوابط المصلحة الشرعية» فتقشع ما كان عليه معتمدهم، وانقدح لكل ذي علم أن القولة التي يجب أن تقال هي: «أينما وجدت شرع الله فثم المصلحة».

ومنذ نشأة علم أصول الفقه اشترط العلماء أن يكون ما تبنى عليه الأحكام الفقهية منضبطاً، ولما كانت المصالح لا تنضبط زحزحت عن بناء الأحكام الفقهية عليها، إذ المصالح أعراض، والأعراض لا تستقر في مكان، فرب شيء كانت لك فيه مصلحة اليوم تزول عنه غداً، ثم إن الناس - كما ذكرنا - مصالحهم متعارضة، ومن ثم جعل العلماء العلة - الوصف الظاهر المنضبط - من أركان القياس، وأبعدوا المصلحة. ومن رام أن يجعل المصلحة علة

للأحكام فهو عابث، أو ذو شطط في آرائه، أو جاهل غبي.

والذي أرى أن يعاد النظر في شأنه لتحقيق المصلحة الشرعية هو ما بنيت أحكام فقهية عليه من الطبائع النفسية التي كان الناس يتصفون بها في الزمان الذي وضعت تلك الفروع الفقهية فيه، وبذلك أثرت في نظر أولئك الفقهاء، أما الآن فإن الناس قد تغيرت نفوسهم، وبذلك فإنه من الواجب أن توضع لهم أحكام فقهية توافقهم بحيث تصاغ على وفق تلك النفوس.

مثال ذلك ما قرره الفقهاء من أن قبلة الرحمة والوداع لا تنقضان الوضوء، وهكذا كل ما بني على الأحوال النفسية التي تجرد الناس منها اليوم.

هذا ما يتعلق بأمر المصلحة التي عدت من معالم التجديد في نظر هؤلاء الناس المتشوفين إلى جعلها (أي المصلحة) من الأركان التي يعتمد عليها في الاجتهاد المعاصر. وهي أهم ما ذكروه في هذا الشأن.

وبعدها - في حدود اطلاعي - يأتي اعتبار المآل في مجاري النظر الفقهي، وهو أمر ليس اعتباره شيئاً جديداً في الاجتهادات الفقهية، إذ هو من القواعد الفقهية القديمة، إذ نقل عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه عمل به في مسألة حد السكر، ثم عمل به الناس بعد ذلك، وقد ذهب المالكية إلى الأخذ به بتوسع، إذ اعتبروا المآل المحقق، والمظنون، و«سد الذرائع» على اعتبار المآل مبني.

وبناء على هذا فإن الاعتبار بالمآل الذي يظن بعض الناس أنه شيء جديد، وأن الإمام الشاطبي أول من قال به غير صحيح.

ولم يبق بعد هذا ما يمكن الاعتداد به في هذا الشأن، إذ الدعوة إلى إعادة النظر في الضروريات الخمس، وتقسيم المقاصد كلها على اعتبارات جديدة ليس إلاّ دعوات، وأما قضية الاستحسان، فسيأتي بحثها عند ذكر النظريات الأصولية التي ينبغي دراستها.

وأما الدعوة إلى جعل العدل وحقوق الإنسان وحريته من ضمن الضروريات من مقاصد الشريعة، فإنها دعوة لا معنى لها، إذ العدل متضمن في

الضروريات الخمس، إذ هو من شروط حفظها، ثم إنه من حقوق الإنسان الإسلامية، وأما حقوق الإنسان فإنها عبارة عن معان متعددة متناقضة، فما يراه قوم من حقوق الإنسان يراه قوم آخرون ليس منها.

وأما الحرية فإنها لفظة اختلف الناس في معناها، وفي تفسيرها، حتى تناقضوا.

ثم إن هذه الكلمات غريبة المنشأ والمأخذ، وهي بذلك لا تحمل ـ إذا أطلقت ـ إلاَّ على ما وضعت له في أصلها الوضعي، وما شحنت به. ومن ثم لا يمكن قبولها داخل منظومة العلوم الشرعية إلاَّ إذا حددت معانيها ومفاهيمها، وصبغت بالصبغة الإسلامية. وهذا قصارى ما يمكن الوصول إليه في أمر التساهل في مثل هذه المصطلحات.

وبهذا نجز لنا ما أردنا ذكره في شأن معالم (إمارات) التجديد هذه، وقد أعرضنا عن بحث ما يتعلق بكلامهم المطلق في شأن البحث الدلالي، لأنهم لم يذكروا المواطن والمسائل اللغوية التي يرون أنها يجب أن تجدد، أو تغير، وإنما يوردون كلاماً يدل على أنهم يشعرون بالضيق وتقييد النظر بهذه الطريقة المسلوكة في بحث الدلالات واستثمار النصوص.

وسيكون الكلام الذي نورده في مناقشة من سميناهم بالمغيرين والمفسدين جواباً عن هذا الكلام الذي أورده هؤلاء ـ هنا ـ في أمر البحث الدلالي، بشكل عام.

وإذ نجز لنا ما أردنا ذكره في معالم سبيل التجديد عند الصنف الأول من دعاة التجديد هؤلاء، وهو الصنف المعتبر رأيه في هذا الشأن، فإننا ننتقل إلى رد شبه الصنف الثاني (= صنف المفسدين) وما يشغب به من أوهام نشأت له لفرط جهله، واعتداده بما ينسجه خياله من خيوط لا وجود لها إلاَّ في عقل ناسجيها.

وأول أمر ينطلق منه هؤلاء الناس (الذين ينضوون تحت هذا الصنف) هو أن مفاهيم الألفاظ الشرعية لم يضعها إلاَّ الأوائل من المسلمين، وقد وضعوها

حسب فهمهم وطبيعة بلدانهم وقدرتهم العلمية، ولذلك فهي مفاهيم تخصهم، فأحكامها مقصورة عليهم، لا تتعداهم، ونحن يجب علينا أن نجتهد، فنعيد قراءة هذه الألفاظ وندرسها لنضع لها مفاهيم جديدة تتوافق مع طبيعة زماننا وأهله.

وقد استرسلوا في ذكر الألفاظ التي يرون أنه يجب أن تتغير مفاهيمها، لتغير الأحكام الفقهية المبنية عليها.

من تلك الألفاظ:

١ ـ لفظة «فاقطعوا...» الواردة في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة، الآية: ٣٨]. ومعنى «فاقطعوا» في هذه الآية ـ عندهم ـ: امنعوا، أي امنعوا أيديهما من السرقة بأي شيء يمكن أن يمنعا به منها (أي من السرقة) سواء كان عطاء أو سجناً أو ما أشبههما مما يمنعهما من السرقة، وأما القطع بمعنى البتر فإنه لا يقبل، إذ القطع في الآية بمعنى المنع، كقولهم: اقطع لسانه، أي امنعه من الكلام.

٢ ـ لفظة «فاجتنبوه» الواردة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة، الآية: ٩٠].

قال بعضهم[1]: إن كلمة الاجتناب لا تدل على التحريم، وقال بعضهم[2]: إنها تفيد كراهة السكر، لا الشرب، ولذلك ـ كما قال ـ للخمر آدابها كما هي للشاي.

٣ ـ لفظة «فاجلدوا» الواردة في قوله ـ تعالى ـ: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾، وفي السعي إلى إنقاذ الزاني من أن يحكم بالجلد ـ شرعاً ـ عليه، ذهب بعضهم إلى أن الأمر (= وهو: فاجلدوا) في هذه الآية للإباحة،

(١) هو سعيد العشماوي: ن ط: الاجتهاد المعاصر للشيخ القرضاوي ص ٥٦ـ ٥٧.
(٢) محمد سلمان: الله والملأ، ص ١٣٠.

وبذلك يكون جلد الزاني مباحاً، وليس واجباً. وسلك بعضهم من أجل ذلك طريقة أخرى اعتمد فيها على تفسير النسخ بالمعنى الذي سنورده.

٤ ـ لفظة «النسخ»، قال ـ تعالى ـ: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾، وقد أثارت كلمة النسخ اختلافاً شديداً لأنها كلمة تفسر بمعان لها تأثير كبير في الأحكام، ولم يكن السلف على خلاف خاص متميز في هذه الكلمة، وإنما هي كسائر الكلمات التي وقع فيها التناقش بينهم، إلاّ أن أهل هذا العصر لهم ولوع خاص بهذه الكلمة ليس ذلك لأنهم قد ظهر لهم فيها بدقة نظرهم شيئاً يستحق الاهتمام، وإنما حصل لهم ذلك لأن مستشرقاً اسمه «جولد تسيهر» قد ذكر معنى في هذا الموضوع، مفاده: أن الرسول كان يتطور مع الزمان، وكان يصطنع وحياً جديداً كلما لاحت ضرورة»[1]، ومنذ ذكر هذا المستشرق هذا الكلام تواردت عقول بعض نشأة هذا الزمن على بحث هذا الموضوع، فذهب بعضهم في تفسير كلمة «النسخ» إلى أنها تفيد تعدد النسخ، وذلك يقتضي تعدد الأحكام في الأمور التي وقع فيها النسخ، وقد تقدم ذكر ذلك في مبحث «معالم التجديد» مبيناً فلا نطيل بإعادته.

ونكتفي بهذه الألفاظ التي ذكرها هؤلاء القوم وأبرزوا في بحثها مذهبهم في البحث الدلالي، إذ غرضنا التمثيل وليس الاستقصاء لكل ما أجروا فيه رأيهم، لأن منهجهم هو المطلوب معرفته، وقد ظهر جلياً في هذه الأمثلة.

ومن البدهي أن كل من له أدنى معرفة بالعلوم الشرعية واللغة العربية وما يحتمه العقل من وجوب الالتزام بمنطق الأشياء والتقيد بما يوجبه قانون الماهية، وقواعد الموضوع المبحوث فيه، المأخوذة بالطريقة المنطقية الخاصة به، ولكل علم منطقه، وهو قواعده التي لا ينظر فيه إلاّ بها، لأنها بنيت على مقتضى ماهيته، قلت: كل من له أدنى معرفة بهذا، فإنه سيعد كلام هؤلاء الناس وما بني عليه من مسالك غريبة شيئاً يهيج القيء، ويجلب الغثيان، وذلك لأمور، منها:

---

(١) بهذا فسر النسخ: الشيخ محمد الغزالي: دفاع عن العقيدة والشريعة، ص ٣.

١ ـ اختيار آيات الحدود وحدها، وبذل الجهد في تغيير معانيها التي اقتضت قواعد اللغة العربية أنها الحق، وقواعد اللغة هي منطقها الذي لا ينفك عنها مثل المعاني التي تتضمنها، فهي تلازمها. والغرض من بذل ذلك الجهد هو تغيير الأحكام الشرعية التي جاءت بها تلك الآيات، تلك الأحكام التي تتعلق بالحدود خاصة.

ولا ريب أن اختيار هذه الآيات والسعي إلى إفراغها مما تضمنته من الدلالات القطعية على أحكام تلك الحدود لا يخفى أنه أمر أريد به إزالة ما لا يتفق مع مزاج الغربيين، ومن وافقهم في هذا الأمر من الأحكام الشرعية الإلهية المنزلة، كما أريد به التزلف إلى ذوي السلطان والجاه والمال المفتونين بطبيعة الغربيين ونمط عيشهم، والذين لا يريدون أن تخجلهم هذه الأحكام في مجالس من يشمئزون منها إذا ذكرت، وهم الغربيون السابق ذكرهم ومن ألحق بهم، ولذلك فهؤلاء الناس يتزلفون إلى أولئك القوم بهذا الذي يسمونه بالاجتهاد، وإعادة قراءة النصوص، وتغيير الخطاب الديني.

وهذا أمر جلي لا ينكره أحد أتم نظره في هذا الموضوع، وهو متجرد من الهوى الصاد عن إبصار الأشياء على حقيقتها.

والسؤال الذي يفرضه واقع حال هذا الذي نحن فيه هو: هل يجوز تفسير النصوص وإظهار ما تضمنته من أحكام قبل قراءتها، وفهم ما فيها عن طريق مدلولات ألفاظها؟

لا شك أن جميع عقلاء الأرض سيتفقون على أن ذلك أمر لا يجوز، وأن فاعلها مجنون أو محترف كهانة أو ساحر أو مشعوذ منمِّس.

فلو فرضنا أن حاكماً أرسل رسالة إلى قوم من رعيته، وضمنها ما يجب عليهم فعله، وما يجب عليهم تركه، فلما قرئت عليهم وفهموها استثقل بعضهم أموراً من تلك الأوامر والنواهي، فقالوا: هذه الأوامر وهذه النواهي تلزمنا بأمور ثقيلة علينا، ونحن ـ في حقيقة الأمر ـ لا نعترف بالحاكم ولا بسلطانه علينا، ولكن ماذا سيقول علينا الناس لو أظهرنا العصيان والتمرد على الحاكم،

إننا نخاف أن تلحقنا بذلك معرة، وبينما هم في تناقش وجدال قام أحدهم من بينهم وقال: أنا أصدُّ عنكم هذا الذي تخافون منه، وأرفع عنكم هذا الذي ثقل عليكم، وذلك - يا معشر السادة الحاضرين - سأتوصل إليه بإعادة قراءة رسالة الحاكم وتفسيرها تفسيراً يوافق هواكم، إذ أرفع به عنكم كل ما هو ثقيل عليكم في هذا الذي ورد عليكم من الحاكم. ففرح القوم، وبشوا في وجهه وهشوا، وقالوا: نِعْم الرجل أنت، أنت مفكر عظيم، تستحق كل ثناء وتعظيم.

قرأ مفكرهم العظيم رسالة الحاكم، ثم فسرها بتفسير عرضه على الناس فأكبوا على قراءته، لكنهم لا يفهمون ما يقول لأنهم لا يعرفون مراده فيه ولا غرضه به، فمر رجل غريب بهم وهم يقرؤونه، فقال لهم: ما هذا الكتاب الذي يقرؤونه، فقالوا: هذا كتاب يتضمن تفسيراً جديداً لرسالة الحاكم، نظر فيه الرجل فإذا فيه: إن معنى قول الحاكم: «قوموا» هو «ناموا» ومعنى قوله: «اجلسوا» هو «اكتبوا»، ومعنى لفظ «الحجر» «السمك» (. . .) فقال لهم ذلك الغريب: ويحكم إن هذا التفسير تحريف للكلم، وتغيير لمعاني الألفاظ التي وضعت فيها. قال أحدهم: لعلك أيها الرجل من المتطرفين المتنطعين، اذهب إلى حال سبيلك وإلاّ أذقناك الأمرين، هب أننا سمينا الأشياء بغير أسمائها، وفسرنا النصوص بغير معانيها، فأي عيب في ذلك، نحن نظنه أمراً يدل على علو الفكر وعمق النظر، فقال له ذلك الغريب: فلم لم تفسر كلامي وكلامك وكلام الآخرين على مقتضى هذا المنهج الذي فسرت به كلام الحاكم؟ ثم انصرف. ما أظن أن حال هؤلاء الناس إلاّ مثل هذا المفسر الجديد لكلام ذلك الحاكم.

٢ - الأمر الثاني: إدخال الإرادة النفسية في تحديد مفاهيم الألفاظ وتفسير النصوص، وهو أمر خطير يفضي إلى أن يكون لكل كلام معان متعددة تختلف باختلاف أهواء مفسريه، الذين من أعوزته منهم الحجة أو صدته القواعد المنطقية أو اللغوية عما يريد أن يصرف إليه معاني هذا الكلام احتال باستعمال التلبيس والتمويه، فكابر الحقائق، واستخف بالقواعد، فتوسل بذلك إلى إثبات ما يريد.

مدخل إرادته النفسية في تفسير الكلام وتحديد المفاهيم يقدم تفسيره ـ أولاً ـ ثم يخيط الكلام ويقدره على قدر تفسيره ذاك، كما يفعل الخياط الذي يخيط الثوب على قدر جسد ما، تماماً، فهو يقطع الثوب على قدر ذلك الجسد، فإن احتاج إلى الزيادة على ذلك الثوب زاد، وإن احتاج إلى النقص منه نقص.

مدخل إرادته النفسية في تفسير النصوص يشبه من نظر في كلام وقرأه ثم قال: أريد أن يتضمن هذا الكلام كذا وكذا، فإن لم يتضمنه حرفته حتى يتضمنه.

٣ ـ الأمر الثالث: ادعائهم أن مفاهيم الألفاظ الشرعية من وضع البشر، وأنها كلها نتاج اجتهاد بشري خالص، وهي مصوغة ـ كما يقولون ـ على وفق طبيعة الذين وضعوها الفكرية، ووفق حال زمانهم، وبناء على هذا فإنه من الغباء التقيد بما وضعه قوم حالتهم الفكرية ليست مثل حالتنا، وحال زمانهم ليس كحال زماننا.

هذا كلام جميل في ظاهره، لكنه في واقع الحال دليل على غباء قائله، وجهله، إن لم يكن ماكراً ذا كيد للمسلمين يستبطن الحقد ويخفي كرهه للدين، إذ مثل هذا الكلام لا يصدر إلاّ عن غباوة وجهل أو حقد وكره.

وذلك أن كل من له أدنى معرفة بالعلوم الشرعية على علم بالأسس والمباني التي تؤسس عليها مفاهيم الألفاظ الشرعية، وتبنى. وهو أمر لا يحتاج المرء لإدراكه إلى كثير عناء، إذ بأدنى تأمل في الذي تضمنته المراجع الإسلامية من نصوص في هذا الموضوع سيتجلى له أن مفاهيم الألفاظ الشرعية المتداولة في كتب العلوم الشرعية والتي تبنى عليها الأحكام ـ وهي التي يشرئب هؤلاء الناس إلى تغييرها ـ على ثلاثة أقسام:

الأول: القسم الذي فسره القرآن الكريم، والذي منه لفظة «الظلم» الواردة في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام، الآية: ٨٢]، وقد روي أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم

لما نزلت هذه الآية حزنوا، وقالوا: أينا لم يظلم، فنزل قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان، الآية: ١٣]، فكان معنى الظلم في الآية هو الشرك الذي فسرته في الآية الأخرى.

ومنه لفظة «اللعان» الوارد تفسيرها في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [النور، الآيات: ٦ـ ٩].

وغير ذلك من الألفاظ الشرعية والدينية التي حدد الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز مفاهيمها وبيَّن معانيها، وهي كثيرة.

الثاني: القسم الذي فسر بالسنة (=سنة النبي ﷺ)، وهي أقوال النبي ﷺ وأفعاله، وتقريراته، وهي الأقسام الثلاثة التي قسمت إليه سنته عليه الصلاة والسلام.

مثال ما فسره ﷺ بأقواله وحدد مفاهيمه «ربا الفضل» و«الخيط الأبيض من الأسود من الفجر» و«التيمم من الحدث الأكبر» و«المفلس يوم القيامة» و«الإسلام» و«الإيمان» و«الإحسان» و«المؤمن» و«المنافق ـ بخصاله» و«الكبر»، وغير ذلك مما يطول ذكره. وغرضنا التمثيل في هذا القسم.

ومثال ما فسره بفعله ﷺ ولم يبق فيه لذي قلب مريض منفذاً، ولا لذي رقة في الدِّين مذهباً، ولا لذي فزع إلى الشك في أموره مسلكاً.

كلمة «فاقطعوا» في آية السرقة السابق ذكرها، فقد فسرها ﷺ بأن معناها البتر حين أمر بقطع (=بتر) يد المرأة المخزومية التي كانت تستعير المتاع ثم تجحده، فحكم عليها بقطع يدها = حد السرقة، أو كانت أخذت حلياً من قوم.

وقد أراد أحد الصحابة أن يشفع لها، فذكر ذلك للنبي ﷺ فتلوَّن وجهه ﷺ وقال له: «أتشفع في حد من حدود الله» فقال له ذلك الصحابي ـ وهو أسامة بن زيد ـ: استغفر لي يا رسول الله. فلما كان العشي قام رسول الله ﷺ

فاختطب، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: «أما بعد، فإنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وإني والذي نفسي بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»، ثم أمر بتلك المرأة (المخزومية) التي سرقت، فقطعت يدها[1].

وروى ابن كثير في «تفسيره» أحاديث في هذا الموضوع، وفيها كلها أن النبي ﷺ قطع أيدي قوم أقروا بأنهم سرقوا، وبعضهم أراد أهله أن يفدوه بالمال، فلم يقبل النبي ﷺ ذلك.

وهذا كله تفسير نبوي فعلي لمعنى القطع في آية السرقة، وأنت خبير بأنه لو وجد عليه الصلاة والسلام شبهة تدفع هذا الحد عمن وقع عليه حكمه لاختار ﷺ العمل والأخذ بمقتضى تلك الشبهة، وهو أمر مندوب إليه في الشريعة الإسلامية بقوله ﷺ: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين بالشبهات»، وهو ﷺ لما لم يعدل عن إيقاع هذا الحد، إذ بتر أيدي من سرقوا صح يقيناً أن القطع في آية السرقة معناه البتر، لا غير، وأن من ذهبوا إلى أن إقامة هذا الحد ليس بواجب شرعي، إذ الأمر في الآية للإباحة، معاند، يكابر الحقائق، ويكاد يقول إن النبي ﷺ لا يفهم القرآن، أو أنه يجري أحكامه على خلاف الصواب.

ومثل هذا المعاند من تجرأ على تفسير القطع في الآية بالمنع ـ كما سلف ذكره ـ وذهب إلى القول بالمجاز في لفظة اقتضت القواعد أن تحمل على الحقيقة، حتى وإن لم يفسرها النبي ﷺ، فكيف وقد فسرها، وقطع بذلك عناد كل معاند.

ومنه (أي ما فسره النبي ﷺ بفعله) كلمة «فاجتنبوه» في آية الخمر ـ السابق ذكرها ـ فعندما نزلت آية الخمر ـ تلك ـ قال ﷺ: «حرمت الخمر». وروى الإمام أحمد أن عبد الرحمٰن بن وعلة قال: سألت ابن عباس عن بيع الخمر، فقال: كان لرسول الله ﷺ صديق من ثقيف أو من دوس، فلقيه يوم الفتح براوية خمر يهديها إليه، فقال رسول الله ﷺ: «يا فلان أما علمت أن الله

---

(١) متفق عليه.

حرّمها» فأقبل الرجل على غلامه، فقال: اذهب فبعها، فقال رسول الله ﷺ: «يا فلان بماذا أمرته» فقال: أمرته أن يبيعها، فقال: «إن الذي حرّم شربها حرّم بيعها»، فأمر بها فأفرغت في البطحاء[1].

وعلى أساس كونها حراماً كان النبي ﷺ يضرب من شربها، وما روي في هذا أشهر من أن نعيد ذكره.

فإذا كانت «فاجتنبوه» لا تدل على التحريم، فلماذا حرّمها ﷺ ولم يكتف في ذلك بالقول، بل أكد أنها حرام بالأمر بإهراقها، ويضرب من شربها، فهل يجوز في دين الإسلام إهراق المباح وإتلافه، وهل يجوز فيه ضرب الإنسان ـ خاصة ـ بلا ذنب، ولا جريرة؟ إن هؤلاء الذين يحرّفون الكلم عن مواضعه، وهم في ضلالهم يعمهون، لا يعلمون حكم ضرب الإنسان في الإسلام، بغير حق، ولعلهم نسوا أن الإنسان ـ خاصة ـ في الإسلام مقدس مصون، إكرامه طريق إلى رضى الله ـ تعالى ـ، وظلمه سبيل إلى سخطه وغضبه.

فكيف أقدم النبي ﷺ على ضرب من شربوا الخمر، لو لم يكن شربهم الخمر هو الذي أزال عنهم الحرمة؟ وبدهي أن فعل الحرام هو ـ وحده ـ الذي تزال به حرمة الإنسان، أم أن النبي ﷺ لا يفقه شيئاً من أمور هذا الدين، وأن هؤلاء الرعاع هم الذين يفهمون هذا الدين على حقيقته؟!

ثم أليس في هذه الأمة الإسلامية كلها من لم يتفطن لهذه الأسرار العجيبة ولمواقع هذه الأحكام غير القرامطة ومن هواه معهم؟!

لماذا يخطأ النبي ﷺ ويجهل، وتنكر النصوص، وتغير قواعد اللغة، وتغير قواعد الفقه، وأصوله، وبدهيات العقول، وماهيات الأشياء، ومسالك النظر الفطرية (. . .) من أجل أن ننقذ المجرمين من العدل الإلٰهي في الدنيا، على القدر الذي نستطيعه، ونتباكى عليهم؟! أي منطق هذا.

ومنه (أي ما فسره النبي ﷺ بفعله) لفظ النسخ، إذ قد جرى منه ﷺ من

(١) رواه أحمد ومسلم والنسائي.

الأفعال ما يبين معنى هذا اللفظ. فقد جرى النسخ في أمور فكان تصرفه ﷺ في شأنها الانكفاف عما جرى عليه النسخ، فمسألة الزنى التي سعى قوم إلى إثبات تعدد الأحكام فيها بتعدد أحوال الزناة يبين فيها الأمر بفعله ﷺ، إذ ما روي أنه يجري فيها إلاَّ ما تأخر نزوله في شأنها، وغني عن الذكر أنه فرض عليه ﷺ التبليغ والبيان، وآيات القرآن تلزمه بذلك، فكيف ترى ما هو واجب عليه ـ هنا، وهو «أن الأحكام تختلف باختلاف الأحوال»، ثم يُعَدُّ بعد ذلك مبلغاً ما أنزل إليه من ربه، ومبيّناً للناس ما نزل إليهم؟! وأنت خبير بأن حبس المرأة في البيت حتى يتوفاها الموت أو يجعل الله لها سبيلاً، بعدما يشهد عليها أربعة بأنها زنت، حكم لم يرو أنه ﷺ قد حكم به على الإطلاق، لأنه منسوخ، وهكذا كل ما جرى فيه النسخ، وإن كان فيه تفصيل، إذ فيه ما كان منسوخاً فرجع إلى ما كان عليه قبل أن يحكم فيه الشارع، كالذي كان واجباً، فنسخ، فإنه يرجع إلى أصله، وهو حاله الذي كان عليه قبل أن يكون واجباً، وهو الإباحة.

فتحديد مفاهيم الألفاظ الشرعية إذا حصل بفعله ﷺ كان من باب التبليغ والتبيين الواجبين عليه، ودفع ما قد يرد على الأذهان من المفاهيم والمعاني الباطلة أمر داخل في معنى التبيين، فلو لم يقم به ﷺ فإنه سيعد كاتماً لما وجب عليه تبليغه وهو أمر نزهه الله عنه.

وإذا تقرر هذا فإن كل صرف لمعاني الألفاظ الشرعية على خلاف ما بيّنه ﷺ بفعله أو قوله أو تقريره هو استدراك عليه، وخروج عما استقر عليه أمر الشريعة، وقدح في صحة فهمه ﷺ لمعاني كلام الله عزَّ وجل، وتخطئة له ﷺ في أحكامه.

فإن قال قائل: نصرف هممنا إلى أخذ المعاني من الألفاظ على الوجه الذي لا نخرج به عن الحد الذي تدل عليه تلك الألفاظ، من غير تقيد بالسنة، لأن السنة ربما سير فيها على مقتضيات واقع الناس في ذلك الزمان.

قلنا: هذا أمر جميل لو كانت الشريعة الإسلامية قد بنيت على هذا،

ولكن لما بنيت على طاعة الرسول ﷺ وعلى وجوب اتباعه، وورد الوعيد الشديد على ذلك، لم يبق إلاّ الاتباع الشامل لكل الصور التي يحصل بها ذلك الاتباع، ومنها اتباعه في تحديد المفاهيم، وتفسير النصوص (=نصوص القرآن).

وأما من جنح إلى اعتبار أمر التدرج الذي هو سبب النسخ، ورام أن يثبت سريانه إلى يوم القيامة، إذ رأى أن معنى التدرج ليس إلاّ تغيير الأحكام بتغير أحوال الناس، وقد تغيرت أحوال الناس كثيراً بعد موته ﷺ، فكان من مقتضى الأخذ بهذا الأمر (وهو التدرج) تغيير الأحكام، فإنه خارق حدود العقل وقواعد المنطق، إذ ماذا سيبقى من الدين إذا عمل فيه بهذا الأمر.

ومعلوم أن التدرج لا يعني به سوى نمو الدين حتى يبلغ كماله، فإذا بلغ كماله، لم يبق فيه للتدرج بعد ذلك مكان، كالإنسان إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة، كملت قوته. وإن لم يكن التشبيه ـ هنا ـ تاماً، فإنه على سبيل التقريب.

وبعد هذا أقول:

إن جميع ما تشوف هؤلاء العلمانيون أن يغيروه في مفاهيم الألفاظ الشرعية تلك هو مما بينه النبي ﷺ بنفسه، ولم يكن مما حدده من يسمونهم بالكهنة (=الفقهاء)، وكان على هؤلاء العلمانيين (=اللادينيين) ألاّ يموهوا ويلبسوا على الناس، ويدعوا أن الفقهاء هم الذين قيدوا تطور الدين وتقدمه، وأن الدين ليس كما فسره هؤلاء «الكهنة الظاميون»، (=الفقهاء) ـ كما يقولون ـ، وغير ذلك مما به يلبسون الحقائق.

المنصف هو من يحترم مقتضى طبيعة الشيء، وحاله، وإذا وصفه ذكره على ما هو عليه، بلا زيادة ولا نقصان، فإن أحبه وصادف في قلبه مكاناً، فالأمر بين، وإن كرهه وصفه كما كان، ثم له بعد ذلك أن يقول: هكذا وصف هذا الشيء، وإنني لأكره أن يكون حاله على هذا الذي هو عليه، وهذه العبارة الموجزة هي التي كان على هؤلاء العلمانيين أن يصرحوا بها، ويريحوا أنفسهم وغيرهم من كل هذا الصراخ والعويل الذي ملؤوا به أرجاء الأرض مملوءاً بالتمويه والافتراء.

الإسلام يكرهونه ويسخرون من أحكامه، وبغضهم للملتزمين به بيِّن لا يخفى ﴿قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾ [آل عمران، الآية: ١١٨].

الثالث: القسم الذي يعمل فيه الفقهاء نظرهم، وهو قسم المصطلحات الفقهية، والمصطلحات الفقهية لا تسمى ألفاظاً شرعية، وإطلاقها عليها مجاز، لأن الألفاظ الشرعية هي التي تطلق على مدلولاتها الحقائق الشرعية. وأمر وضعها إلى النبي ﷺ وحده، إن لم تفسر في القرآن الكريم، فإن فسرت فيه، واحتاجت إلى بيان، فالرسول ﷺ يبيِّنها، والأمر في ذلك معلوم.

أما ما ينظر فيه الفقهاء فهو محصور في الألفاظ الفقهية، فهي التي يضعون لها الحدود والتعريفات، وقد منحوا في هذا الشأن الإذن بالاجتهاد، بل أمروا به، ومسلكهم في هذا الشأن مضبوط مقيد، فهم إذا راموا أن يضعوا حداً أو تعريفاً فإنهم ينظرون في ذاتيات ذلك الشيء الذي يريدون تعريفه، وذاتياته هي صفاته وخصوصياته التي تميزه عن غيره، وهذه الصفات والخصوصيات تؤخذ من نصوص الكتاب والسنة، ومنها تعرف.

فإذا أراد أن يعرفوا البيع ـ مثلاً ـ فإنهم ينظرون إلى صورته كيف وردت في النصوص الشرعية، وما الذي يجب أن يتصف به من صفات، وما الذي لا يجوز أن يكون فيه، وما هي الصفات التي تميزه عن غيره ليذكر في تعريفه لئلا يختلط بغيره، فإذا استكملوا النظر في ذلك وحصلت صورته في أذهانهم ـ كما صورته النصوص الشرعية ـ وضعوا التعريف له على مقتضى تلك الصورة.

وهكذا الحال في وضع جميع المصطلحات الفقهية، كالإجارة، والمساقاة، والكراء، والقراض، والحضانة، والبيع، والشراء (. . .). وبذلك فهؤلاء الفقهاء ليسوا إلاّ كمن رأى شيئاً فارتسمت صورته في ذهنه، فعرف غيره به، بكتابة صفاته، وذكر خصائصه.

وهذا العمل (وضع المصطلحات الفقهية) فيه سعة، ولذلك يكثر فيه الخلاف، إذ رب شيء لا يعتبر عند هذا الفقيه فلا يدخله في التعريف ولكنه

(أي ذلك الشيء) معتبر عند آخر فيدخله فيه، وهذا يقع في الشروط والخصائص غالباً.

والكل له مستنداته الشرعية المنطقية المقبولة. والمقام مقام الاجتهاد وإعمال النظر، فلا حجر فيه.

وقد وضع الفقهاء والأصوليين شروطاً وقواعد في هذا الأمر في كتب الأصول يذكر الموضوع ببيان، إذ هو من المبادىء التي تدرس قبل أن تبحث المسائل الأصولية الجوهرية، وذلك ليتصوره الطالب، ويدركه، ليستعين بمعرفته فيما يعرض له من المواضيع التي لها علاقة بمسائله (=مسائل الحد).

وهذا أمر معروف، لا يجهله إلاّ الذين لا يعرفون من علوم الشريعة شيئاً، وهم الذين يبهتون أهل العلم، ويصفونهم بما لا وجود له إلاّ في أذهانهم ونفوسهم المريضة، والذين إذا أرادوا أن يصهلوا نهقوا.

وبهذا نجز لنا ما أردنا ذكره في شأن وضع المفاهيم للألفاظ الشرعية، ومردنا إلى باقي الكلام.

٤ ـ الأمر الرابع: ادعاؤهم أن وضع القواعد الفقهية عمل بشري لا يستند إلى أي دليل ثابت مرتبط بالشريعة، أو مسلك منطقي يلزم احترامه، والتسليم بمقتضياته، إذ ليس إلاّ من بنات أفكار الفقهاء.

وهذا غير صحيح، إذ بعض القواعد الفقهية هي من وضع النبي ﷺ نفسه ـ كقاعدة «لا ضرر ولا ضرار» و«الخراج بالضمان» (...).

أما التي وضعها الفقهاء، فإنها قد توصل إلى وضعها بطريقة الاستقراء، فهؤلاء الفقهاء قد تتبعوا جزئيات (=فروع) الفقه الإسلامي واستقصوا النظر في أحوالها حتى بان لهم ما يجمع بين بعض تلك الجزئيات (=الفروع) وبعضها الآخر من أمور عليها مدار تلك الفروع، من حيث إن تلك الفروع تنطوي تحتها، فجعلت تلك الأمور قواعد.

من صور ذلك أن يتتبع الفقيه الفروع الفقهية المستنبطة من الكتاب والسنة، فيجد طرفاً منها مداره على أن المشقة تجلب التيسير مثلاً ـ، فهو إذا

حصل له هذا، يأخذ ذاك الأمر الذي عليه مدار تلك الفروع، ويجعلها قاعدة فقهية.

وبهذا يكون وضع هذه القواعد الفقهية جارياً على سنن مضبوط، وهو منهج الاستقراء الذي يعمل به في جميع العلوم، والذي يعد من وسائل اكتساب العلم.

ومن ذهب به ظنه إلى أن هذه القواعد ينشؤها الفقهاء من تلقاء أنفسهم، وعن هوى منهم، فهو جاهل، غبي، لا يفقه في هذا الأمر شيئاً، وهذا الواقع يكذبه.

وإنما يقول بعض الناس هذا الكلام إما عن جهل بطبيعة الشريعة الإسلامية التي لا بد أن يكون كل ما ينسب إليها مأخوذاً منها بمنهج منطقي واضح، وأما عن مكر وخبث وكيد، وما أكثر الذين يكيدون لهذا الدين في كل زمان، وفي كل مكان.

٥ ـ الأمر الخامس: ادعاؤهم أن القواعد التي تستعمل في استثمار النصوص، وإثبات الأحكام بالنصوص، وإثبات النصوص للأحكام من وضع الفقهاء القدامى على حسب ما فهموا من قراءة النصوص الشرعية، وإنها لا مأخذ ثابت لها، وإن استبدالها بقواعد أخرى أمر ممكن، بل ضروري، لأن حال زماننا يستوجب ذلك وعقولنا لا يعجزها ذلك.

هذه دعوى عريضة، وطرح لأمر مهم يجب أن يقابل بالاعتبار، لكن ما هي هذه القواعد التي ادعى أنها من وضع الفقهاء المحض، والتي لا يرجع فيها لأي واقع صلب يلزم بها، ويحتم الأخذ بها، فإن كانت هي القواعد التي تستعمل في مباحث الدلالة ويرجح بها بعض مقتضيات الألفاظ ومدلولاتها على بعض، ويقدم، فإن هذه القواعد يلزم الأخذ بها وإلاّ فسد الكلام، وإن كانت هي القواعد المنطقية التي تصاحب النظر في حركته في النصوص، فإن هذه قواعد عقلية مسلمة، والعمل بها أخذ بقوانين العقل.

وبيان ذلك أن القواعد اللغوية التي تستعمل في مباحث الدلالة فرض

العمل بها طبيعة اللغة العربية، ووجوب تقديم الأقوى على القوي، والقوي على الضعيف، والضعيف على الأضعف، وهذا عمل منطقي، لا يختلف عاقلان على وجوب العمل به، وهو - في واقع الأمر - ما جرى وضع تلك القواعد على أساسه.

أما فيما يخص اللغة العربية فإن تلك القواعد ضبطت طبيعة هذه اللغة ومقتضياتها ومستلزماته، وذلك لئلا يذهل الناظر الباحث عن معاني هذه اللغة عن الأمور التي لا تدرك إلاّ بإمعان نظر نافذ، وتسليط ذهن متوقد ذي مراس في استخراج المعاني من النصوص، وموهبة تروع في هذا الشأن، وهذه خصائص أصحابها قلة بالنسبة إلى من ليسوا مثلهم في هذا الشأن، في أصحاب تلك الخصائص قوم بذلوا الجهد في أمور الدلالات في القرآن والحديث واستقصوا النظر في ذلك، حتى انكشفت لهم حقيقة هذا الشأن، فوضعوا معالم الطريق التي يهتدي بها النظر إلى إدراك ما تحتوي عليه النصوص من دلالات مختلفة، بعضها يصعب التنبه إليه والتفطن إلى وجود بالقراءة العادية، بل يستحيل، ولولا أن هؤلاء الجهابذة قد أرشدوا إلى وجودها، ونبهوا عليه، ما علم مثلنا بوجودها، وإن قرأنا مواطنها في الكتاب والسنة مئات المرات. من ذلك دلالة الإشارة، ودلالة الإيماء والتنبيه، ودلالة الاقتضاء في بعض صورها، فهذه الدلالات لولا أن هؤلاء قد نبهوا على وجودها، ووضعوا لها ألقابها، وجاؤوا بأمثلتها، ما أدرك أنها كامنة بين تكاميش وغضون النصوص إلاّ آحاد من الناس، ولكنها سهلة الإدراك إذا نبه إليها واضحة بينة.

والعقل متى نبه إليها وإلى مثلها تكونت فيه طبيعة التنبه إليها في كل نص يقرؤه (وهذا خاص بنصوص الوحي) وصار ذلك إلفاً وعادة له، وهذا هو الغرض الأهم من دراسة هذه القواعد.

ورب قائل يقول: إن هذه القواعد التي يعمل بها في مباحث الدلالة فيقدم بعض مدلولات الكلام على بعض بناء على مقتضاها لم تؤسس على أي أساس منطقي، وأن العمل بها محض تحكم، وأن من خالفها، وعكسها لم يخطىء في ذلك، ولو أنه وضع قواعد مناقضة لتلك القواعد لكان مصيباً فيما فعل.

هذا كلام لا يصدر إلاّ عن غباوة وجهل، وحمق مخرج عن التمييز، إذ تلك القواعد إنما ضبطت ما رجحته العقول، وقدمته، ولم تخرج عن ذلك، إذ مدار ذلك على تقديم الأبين على البين، والبين على ما هو دونه بياناً، وهكذا، ثم على أساس ذلك وضعت ألقاب على تلك المعاني التي تكون أبين، والتي تكون بينة، والتي تكون أقل بياناً، وأجرى هذا على الألفاظ، فيقال ـ مثلاً ـ الحقيقة تقدم على المجاز، فإذا قيل: رأيت أسداً ـ مثلاً ـ فالأسد ـ هنا ـ الحيوان المفترس، لأن كلمة الأسد وضعت أصلاً لهذا الحيوان، فهي فيه حقيقة، وأما الشجاع وهو المعنى المحتمل هنا، فإنه لا يقال به ـ هنا ـ لأن الحقيقة تقدم على المجاز، ولكن هذا المجاز ليس كذلك ـ على الدوام، فإنه إذا وردت عبارة كان فيها أبين من الحقيقة، فإنه يقدم نحو: «رأيت أسداً على فرس يرمي» فإن كلمة الأسد ـ هنا ـ الأبين فيها أنه الرجل الشجاع، ولذلك نقول به، وبذلك نحصل على قاعدة مما تحكم به عقولنا ـ هنا ـ وهي «الحقيقة تقدم على المجاز ما لم تكن قرينة تصرف عن هذا الحكم، فإن كانت قدم المجاز».

وأنت إذا سألت ذهنك تجد أن هذا حكم عقلي، إذ من قواعده تقديم ما ترجح عما لم يترجح في الأحكام، فإذا توارد في أمرها الظن والوهم، فلا شك أنه يجب تقديم الظن على الوهم، وهذا أمر معلوم، حتى يثبت العكس، ويصير الوهم ظناً، والظن وهماً، وهذا هو مجرى جميع تلك القواعد التي تستعمل في مباحث الدلالة. فإن ادعى مُدَّعٍ أن هذا غير مضبوط، إذ ربما ترجح لدى البعض تقديم ما كان لا يقدم على مقتضى تلك القواعد، إذا ظهر له أنه الأولى.

إذا كان معنى هذا الكلام أنه يحصل في نص ما ترجيح عند بعض الناس في تقديم المجاز فيه على الحقيقة، فإن هذا أمر لا خلاف في جوازه وصحته إلاّ أن تقديم المجاز لا يترجح إلاّ بالقرائن، وكل من لاحت له قرائن فإنه ـ بلا شك ـ ستزيده علماً بمقصود الكلام، وترجح لديه ما هو المراد. والعلم بالشيء لا يقوى ويزداد إلاّ بالأدلة والقرائن ـ التي تنزل منزلة الشهود ـ ولا يمكن للعلم أن يزداد بلا سبب.

والاختلاف بين العلماء ما كان يجري إلاّ على هذا الأساس، ولو استووا

فيما عندهم من الأدلة، وفيما عندهم من فهمها ما اختلفوا أبداً، والعقل ليس إلاّ آلة التمييز.

وأما إذا كان معنى ذلك الكلام أنه يمكن أن تغير هذه القاعدة ـ وما شابهها ـ فتعكس مطلقاً، فهذا أمر لا يمكن أبداً، لأنه مخالف لطبيعة الكلام وما جرت به العادة في شأن التخاطب، فالناس يطلقون فيما هو حقيقي في الكلام، ويقيدون بالبيان ما هو مجازي، فلو أنك أجريت قاعدة معاكسة لما سبق، وقلت: «يقدم المجاز على الحقيقة» فلا ريب أن كلام الناس على مقتضى هذا ستكون معانيه مبهمة، مضحكة، فمثلاً إذا قال قائل: «رأيت البحر هائجاً»،[1] فلا ريب أن إجراء المجاز فيه سيجعل معناه: رأيت الجواد هائجاً. وإذا قال: «جاء زيد»، كان معناه: جاء ابن زيد، لأن هذا هو ما يستلزمه إجراء المجاز فيه. وهذا كما ترى منهج فاسد، وانحلال، وإيقاع لعقول الناس في الضلال وانبهام المقاصد.

الكلام بني على أسس منطقية ومعالم وإمارات يستهدى بها في مسالكه وفجاجه، وهي مطردة مبنية على أسس صحيحة تزول الراسيات ولا تزول. وهذا الذي ذكرناه في مسألة الحقيقة والمجاز هو الذي عليه حال جميع القواعد التي تستعمل في مباحث الدلالة وترجيح معاني النصوص بعضها على بعض.

أما الأخذ بالقرائن وسياق الكلام فإن ذلك بمثابة الأخذ بمدلولات الكلمات لأن الذي ساق تلك القرائن ساقها لغرض بيان مراده وإيضاحه، ولا فرق في ذلك بين إدراك المراد من الكلمات وبين إدراكه من القرائن، لأن الكل سيق لغرض واحد وهو البيان، والقرائن تبين ما يمكن أن يخفى، أو ما ينبغي أن تصرف إليه معاني الكلمات.

هذا إذا كانت تلك القرائن قد سيقت مع الكلمات، فإن كانت قرائن حالية، فهي متى ثبت وجودها يجب الأخذ بها، فإن لسان الحال أفصح من

(١) لأن الجواد لا يترك معناه، لأنه الأصل إلاّ لدليل، وهو غير موجود على الحقيقة هذا مقتضى مذهبه.

لسان المقال، وكل شيء يؤخذ به على قدر حجيته. ومن رام أن يتخطى هذه القواعد ويخالف طبيعة الكلام، وهو ما لا يمكن أن يخالف - فإنه إما مجنون معتوه، أو مفسد يريد قلب الحقائق وإحالة الناس على عماية.

وعلى أساس هذا الاعتقاد الفاسد الذي عليه هؤلاء القوم، بنيت قاعدتهم في تفسير النصوص الدينية (= نصوص القرآن)، وهي (أي تلك القاعدة): «النصوص تفسر على حسب ما فهمت من غير أن تلتزم بأي قيد» ويعنون بقولهم «على فهمت»: على ما أردت، وهذا جلي في منهاجهم في هذا الشأن، فهم لا يلتزمون بأي قاعدة، ولا بأي ضابط منطقي أو لغوي، فتارة يأخذون بالمعنى المجازي، وذلك إذا وافق هواهم، وإن كان في ذلك خرقاً لكل ما اتفق العقلاء على أنه ضابط يجب احترامه، وتارة بالمعنى الحقيقي - في تفسير النصوص الدينية - دائماً - وإن كانت القرائن تدل على أن المعنى المجازي هو المراد، وهكذا يفعلون في شأن الترادف والاشتراك وكل ما له علاقة بمباحث الألفاظ، فما وافقهم أخذوا به، وإن كانت النصوص التي فسر بها لا تقبله، ولسان حالها يصرخ: «اللهم إن هذا منكر»، وما خالف هواهم نبذوه، وإن كانت كل الأدلة التي تلابسه وتمتزج معه تشهد أنه (أي ما نبذوه) الحق الواضح.

٦ - الأمر السادس: إدخالهم أموراً ليست منطقية ولا شرعية ولا عقلية في تحديد مفاهيم الألفاظ الشرعية ومعانيها، ألا تجدهم يقولون في كتبهم: يجب أن تفسر هذه النصوص الدينية بما يتوافق مع «روح العصر»، وإذا سألتهم عن هذا الذي اسمه روح العصر لم تجد عندهم جواباً واضحاً، ولكن إذا أمعنت النظر في كلامهم تجد أنهم يعنون به «مزاج نفوس الغربيين - بكل خصائصه، بمجونه، بماديته الجهنمية - بتفككه الأسري - (. . .) وبناء على ما يقولون فإن القرآن والحديث يجب أن يفسرا بما يرضي هؤلاء الناس.

ما هذا الظلم، وما هذا السفه، وما هذا الطيش، وما هذه الوقاحة، وما هذا الاستخفاف بهذه الأمة ودينها؟!.

هب أن هذا الدين ليس من عند الله، أليس من الواجب أن يبقى كما هو،

الم يكن - على الأقل - ثقافة أمة، فَلِمَ يحرفُ؟!. فكيف وهو من عند الله - تعالى - يقيناً، بالبراهين والآيات.

٧ - الأمر السابع: سعيهم إلى إلباس الإسلام لبسة شيوعية، وجعل مبادئه مصبوغة بلون شيوعي، فتراهم يحرفون بعض القواعد الفقهية ويميلونها إلى ذلك، من أمثلة ذلك أنهم يقولون: «أينما وجدت المصلحة الجماعية، أو مصلحة الجماعة، فثم شرع الله»[1]، وهذه العبارة هي للإمام ابن القيم، وليس فيها ذكر الجماعة ولا الجماعية، وإنما هي «أينما وجدت المصلحة فثم شرع الله»، وهذا الفعل منهم سعي إلى جعل الدين الإسلامي على صورة الاشتراكية، فلو أنهم دعوا إلى استنباط الأحكام الفقهية التي تتضمن وجوب الدفاع عن المستضعفين، ومحاربة الطغاة الظلمة المجرمين الذين يَمصُّون دماء الشعوب (. . .) لكان ذلك أمراً مقبولاً، بل واجباً شرعياً، أما جعل الإسلام على صورة المذاهب الاشتراكية فهذا مكر وخبث، فالإسلام دين الله، وهو متميز عن كل ما في الأرض من أديان، ومذاهب فلسفية وغيرها، إذ هو رباني المصدر.

٨ - الأمر الثامن: اتفاقهم مع الباطنية في كثير من الأمور، منها وصفهم فقهاء المسلمين - كما سبق - بما يصف به الباطنية الأنبياء، قال الإمام الغزالي: «وزعموا - يعني الباطنية - أنَّا بعد أن عرفنا أن الأنبياء كلهم ممخرقون، ومنمسون، فإنهم يستعبدون الخلق بما يخيلونه إليهم من فنون الشعبذة والرزق (. . .) فسبيلنا أن ننتحل عقيدة طائفة من فرقهم (. . .) وهم الروافض. . .»[2].

ومنها: استعمال التشكيك في المسلمات الدينية، وهو أمر له تأثير على نفوس العوام.

ومنها: قلب الحقائق الدينية، واستعمال المكر والحيل من أجل ذلك.

وغير ذلك من وجوه الشبه بين هؤلاء المجرمين الجدد وهؤلاء المجرمين القدامى.

---

(١) ن ط: الله والملأ، ص ٥٨.

(٢) فضائح الباطنية، ص ٢٦ - ٢٧.

٩ ـ الأمر التاسع: سعيهم إلى إزالة خصائص الدين الإسلامي ومميزاته من أجل أن يتوافق ويتحد مع الأديان الأخرى التي يجب أن تبقى هي على صورتها التي هي عليها، بلا تبديل ولا تغيير ـ على رأيهم ـ، وذلك من أجل «وحدة الأديان».

والكل يعلم ما يتميز به الإسلام ـ لأنه الدين الوحيد الذي لم يحرف ـ من مميزات وخصوصيات تتجلى في التوحيد، والقيم السماوية، والحدود الشرعية (. . .).

فلماذا يغير الإسلام ليتوافق مع غيره من الأديان المحرَّفة والمذاهب الوضعية، وتلك الأديان والمذاهب تبقى هي بلا تغيير، فلم لا تغير هي لتتوافق معه، فهي بذلك أولى، لأنها ليس فيها شيء مقدس حقيقة، أو لم يبق فيها ـ وهذا خاص بالأديان.

أليس الغرض من هذا كله هو تدمير الإسلام؟!.

١٠ ـ الأمر العاشر: إنهم مدلسون، فإذا قرؤوا قول عائشة رضي الله عنها: «ما خيِّر رسول الله ﷺ بين أمرين إلاَّ اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً»[1]، فإنهم يقفون عند قولها: «إلاَّ اختار أيسرهما» ولا يكملون بقية الحديث. وهكذا يفعلون في القرآن[2].

هذه بعض الأمور والاستنتاجات التي تظهر من خلال ما يقوله هؤلاء الناس، ويقتضيها كلامهم، والمتأمل المتريث في نظره في هذا الذي يبديه هؤلاء يدرك أن ما استبطنه كلامهم أكثر من هذا الذي ذكر، وأخبث، غير أن ما ذكر يكفي في بيان حال ما عليه أولئك الناس من سخافة في الرأي، وخبث في النيات، ومكر بدين الإسلام وأهله.

ورب قائل يقول: إذا كان رأي هؤلاء الناس في هذا الموضوع سخيفاً، مؤسساً على الأوهام، والتلبيسات، والتدليسات، فلم يشغل المرء نفسه برده

(١) الله والملأ ٧٤.

(٢) القرضاوي: الاجتهاد المعاصر، هامش ص ٥٧.

وتقلده، وهو على هذه الحالة التي تفضي به إلى السقوط بنفسه، إذ كل ما هو مبني على الباطل لا بد أن يسقط، ويزول، إذ ليس وجوده إلاّ وهمياً، وقد مرت في التاريخ كثير من مثل هذه المذاهب الهدامة، فزالت، وبقي الحق كما هو: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي﴾ [الرعد، الآية: ١٧]، فلم يضيع المرء وقته وما لديه من جهد فكري في مثل هذه الترهات؟ .

يجب أن تعلم ـ أولاً ـ أمور مهمة تتعلق بهذا الموضوع، وهي:

أ ـ أن تلك المذاهب الهدامة التي كانت في بعض الأزمنة الماضية موجودة لم تزل، لأنها هي نفسها التي ظهرت في هذا الزمان، لكنها بشكل آخر، وصورة مخالفة لما كانت تبدو فيها فيما مضى من الأزمنة الغابرة، فأنت لو قارنت ـ مثلاً ـ بين الباطنية وبين هؤلاء الذين مضى الحديث عنهم لم تجد كبير فرق بينهما إلاّ في الشكل، وبعض الأمور التي لا تمس جوهر الاتفاق بينهما .

ب ـ إن الكثير من ذوي النيات الحسنة والجهل بقواعد الشريعة الإسلامية تسبيهم مثل هذه الدعوات التي يخيل لهؤلاء السذاج إنها علمية تفتح أبواب المعرفة للعلوم الشرعية على وجه أفضل، وأخصب، وأثرى، وتحرر العقل من القيود التي تقيده عن السرح والرتعان في مراتع العلوم الشرعية مختاراً .

وهذا الهراء ـ على سخافته ـ يردده قوم في مجالس المذاكرة، فيتدبره كل من لا معرفة له بطبيعة وحال هذه المذاهب، وحال وطبيعة العلوم الشرعية، وهو طامع متشوف إلى العلم والمعرفة.

ولهذا وغيره من الأمور التي تلازم هذا الموضوع وجب التنبيه على أن هذه المذاهب مبنية على الباطل والضلال المبين.

الفصل الثاني

في

مجريات التجديد في أصول الفقه

وفيه:

- التمهيد.
- المجرى الأول: ما يجري فيه التجديد بدراسته وتقويمه وتوسيع مقتضياته.
- المجرى الثاني: ما يُجرى فيه التجديد بضبطه ووضع قواعد في شأنه.
- المجرى الثالث: ما يجري التجديد في أصول الفقه بزيادته.
- المجرى الرابع: ما يجري التجديد في أصول الفقه بإزالته منه.

تمهيد

وإذ قد تجلى مما مضى ذكره أن التجديد في أصول الفقه أمر يبحث فيه صنفان من الناس: الصنف الذي يسعى إلى نقض قواعد هذا العلم الجليل، وبت الروابط بينه وبين النصوص الشرعية وقواعد اللغة العربية ومقتضيات العقول السليمة، وهذا الصنف لا مبالاة به عند من له دراية بالعلوم الشرعية، وطبيعتها، ويحترم مقتضيات العقول، إذ كلامه ليس إلاّ من جنس الهذيان الذي يهذي به المبرسمين والمجانين، والجنون لا يعرف صاحبه إلاّ بحصول انقلاب الأشياء والحقائق في نظره.

وأما الصنف الآخر، فهو الذي يدعو إلى التجديد في دائرة معقولة مشروعة إذ لم يبد ما ينقض أي قاعدة من قواعد هذا العلم (علم أصول الفقه) التي بني عليها صرحه، وبذلك فهم لم يأتوا بشيء بِدْعٍ في هذا الشأن، وإن كانت زمرة المقلدين تستعظم كل كلام في شأن التجديد وحرية النظر المضبوطة بالعقل والشرع، وتستنكره وتظن أن أمر النظر في أمور الفقه قد انتهى أمره، وانقرض أهله، وهذا ظن نابع من الجهل بشريعة الإسلام، وأسسها وطبيعتها، ولا يستحق صاحبه المجاوبة، والتقليد والكسل من المصائب التي من أصابته جمُدَتْ فكره، وهدت قوته.

لكن هذا الصنف الذي يدعو إلى التجديد في هذه الدائرة المعقولة المشروعة لم يأت في هذا الشأن إلاّ بدعوات إلى أمور أغلبها قال به ودعا إليه علماء وفقهاء منذ زمان طويل، وقد مضى ذكر طرف من ذلك، فلننكفّ عن اجتراره.

وإذا تقرر هذا، فإن الذي يبدو بالتأمل في أمر التجديد في علم أصول الفقه هذا هو وجوب بيان المعنى المقصود بالتجديد على وجه الدقة، هنا.

هل معناه هو إعادة الاشتغال بهذا العلم والانكباب عليه حتى يصير ملكة في النفوس، ومنهجاً في مجاري النظر، وقراءة النصوص، ومسالك البحث، بحيث يكون سلطانه مستحوذاً غالباً على المشتغلين بالعلوم الشرعية قائداً لنظرهم، وهادياً لهم إلى الاجتهاد، والاستنباط، والتدقيق في مواطن النظر، والبحث؟.

أم معناه: إعادة جدة ارتباطه بالنفوس والواقع كما كان يوم جعله الفقهاء معتمدهم في بحث ما يجدُّ لهم من أمور، واستنباط الأحكام الشرعية بمرونة ودقة لها، وشُغْلته مُتَّقِدة في صدورهم، يتجلى ذلك في نَفَسِهم في النقاش، والتفسير، واستنباط الأحكام، والمناظرة، والتنبه لخفايا الفوائد، وزيادة القواعد التي تدعو إليه الحاجة في مجاري النظر، ومسالك البحث، والتوصل إلى استنباط الأحكام الشرعية المطلوبة بحكم واقع الحال بمسالك جديدة؟.

لا شك أن هذا المعنى الآخر هو المقصود[1] بالتجديد في هذا الذي نحن فيه، وهو (أي التجديد بهذا المعنى) أمر صعب، إذ يحتاج إلى أن يبذل علماء مهرة حذاق رِواةً في العلوم الشرعية، متمرسون في علم النظر (= نظار) أقصى وسعهم العلمي والفكري في هذا الأمر، وذلك للبحث عن السبل التي قد تفضي إلى وضع قواعد أصولية جديدة تبنى بالمنهج الأصولي المتضمن قواعد تضبط النظر وتوصله إلى الغرض في ذلك، وكذا لإبراز القواعد التي انطوت في هذا العلم، ولم توظف على الوجه الذي يتوسع به علم الفقه، وتفتح فيه أبواب وسبل أخرى، وتزاد فيه مآخذ أخرى مرتبطة بالنصوص الشرعية بألفاظها، أو مقاصدها، أو بهما معاً، وإلى إلباس هذا العلم (علم الأصول) لبسة جديدة تنجذب بها قلوب طلبة العلم الشرعي إليه على مقة، وإلى ربطه بالواقع ربطاً قوياً، وإلى غير ذلك من الأمور التي يتم بها هذا الأمر (= التجديد) المتشوف إليه، وهي أمور لا يخفى - على ذي بصيرة بهذا الأمر - أنها تحدد بنظر أهل العلم الذين يصرفون نظرهم إلى هذا الموضوع، ويبذلون

---

(١) وجه الفرق بين المعنيين: أن الأول يتضمن الدعوة لطلبة العلم الشرعي إلى الاشتغال به (أي بعلم الأصول)، والثاني يتضمن الدعوة إلى إعادة جعله مرتبطاً بالواقع (. . .).

في شأنه جهدهم، وبحكم الواقع، وحال هذا العصر.

ولا ريب أن هذا أمر تحقيقه يحتاج إلى جهد جماعي متضافر عليه، لكن كل شيء له بداية. والذي أراه ـ على قصر نظري وقلة علمي ـ أن يُبْدأ به في هذا الشأن هو مراجعة مسائل هذا العلم مراجعة نقدية، وتصنيفها إلى المسائل التي يتعلق بها هذا الأمر (= التجديد)، وإلى المسائل التي تبقى ثابتة، ولا علاقة لها به (أي بهذا الأمر).

أما المسائل الأولى فإنه يُفْصَل بينها ويفرق على حسب ما يقتضيه أمر التجديد هذا في شأنها، وعلى أساس ذلك تصنف، وتوضع لها العناوين التي تنطوي (تلك المسائل) تحتها، ويجري في كل صنف منها ما يستلزمه هذا الأمر، ويقتضيه حاله.

ولا شك أن هذا هو أساس هذا العمل (= التجديد)، إذ إزالة ما تجب إزالته أو ينبغي، وزيادة ما ينبغي أن يزاد، وضبط ما يجب ضبطه وتوحيد ما يجب توحيده، وتقويم ودراسة ما يجب أن يدرس ويقوم، ويوسع فيه النظر، وغير ذلك مما يشبه ما ذكر هو التجديد بعينه، إذ لا معنى للتجديد إلاَّ هذا، حتى في الأمور المادية، فالبناء ـ مثلاً ـ إذا أزيل فيه ما ينبغي أن يزال، وزيد فيه ما ينبغي أن يزاد، وما جرى هذا المجرى، فإنه يقال فيه: مجدَّدٌ، إذ بتلك الإزالة والزيادة حصلت له الجدة التي يصمد بها أمام المباليات، وهكذا أمر المعنويات.

نعم فيما نحن بصدده، وهو التجديد في أصول الفقه، هذا الأمر أعظم من ذلك ـ كما سبق ذكره ـ لكن ما ذكر من الزيادة والنقص والضبط و(. . .) هو الأساس الذي ينبغي أن يُبدأ به، والأمور يهدي بعضها إلى بعض، ويرشد. ولا يمكن أن يعرف ما ينبغي أن يكون عليه الشيء، حتى يعرف ما هو عليه حقيقة.

ولهذا الذي ذكرناه من أن أساس التجديد هذا هو البدء بدراسة وتقويم مسائل هذا العلم، على الصورة التي سبق ذكرها جمعت طرفاً من المسائل في هذا العلم وصنفتها على المنهج الذي سبق ذكره، إذ قد بدا لي أنها من المسائل التي استوجب حالها أن يدخلها التجديد، كل صنف منها على حسبه، أو

اقتضى أمر التجديد أن يتغير حالها أو وضعها، والأمر في ذلك متداخل.

وهذه المسائل قد صنفتها وعنوَنْتُ لها على هذا الأساس، فانتهت أصنافها إلى أربعة أقسام، وهي:

١ ـ ما تجب دراسته وبحثه وتقويمه. ٢ ـ ما يجب ضبطه.

٣ ـ ما تجب زيادته ٤ ـ ما تجب إزالته.

وهذه الأحوال التي تجلّت فيها هذه المسائل، واستبانت عليها، هي التي دلت على أوجه التجديد وأنواعها التي يجب أن تقع في هذا العلم، وهي على مقتضى ما ذكر:

١ ـ التقويم ٢ ـ الضبط.

٣ ـ الزيادة. ٤ ـ الإزالة.

وباستبانة أوجه التجديد هذه ومواطنها التي تجري فيها تتحصل معالم طريق التجديد في علم الأصول الأولى، التي يبدأ بها في هذا الشأن.

وهذا أمر مهم، إذ ما يعتاص في الأمور ـ عادة ـ هو البداية، فإذا ظفر بما تقع به، وبمدخلها، سهل إنجازها، فإذا نجزت (أي البداية) اهتدي بأحوالها، وما يرشد إليه متضمنها من أفكار إلى إنجاز ما بعدها مما يقتضيه قانون التجديد، ثم يسترشد بما نجز في هذا الطور إلى ما بعده، وهكذا سير النظر ومجراه حتى بلوغ الغرض. قد يستعظم بعض الناس تأليف هذا الكتاب على هذا الشكل، ويتخيلون أن هذا الموضوع يجب أن يكتب فيه بصورة أخرى ومنهج مختلف.

مثل هذا الكلام يقوله المولعون بالمظهر، المهوسون بالنقوش، والأشكال، من غير أن يكون عندهم أي اعتناء بخبايا الأمور، ومقاصدها، ومتضمناتها. اخترت أن أكتب هذا الكتاب على هذا الشكل، لأنني هكذا يبدو لي حسناً. قد أودعت فيه ما أظن أنه يتضمن ما تقر به أعين أهل العلم المنصفين.

والله ولي التوفيق.

المجرى الأول

ما يجري فيه التجديد بدراسته وتقويمه وتوسيع مقتضياته

وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: في قواعد أصولية يجب أن تدرس وتقوم.
- المبحث الثاني: في دراسة حالة نفس المجتهد.

المبحث الأول

في بحث ودراسة قواعد أصولية

لم تدرس بطريقة شاملة

تبرز خصائصها وأهميتها، ولم تقوّم

يرد في مباحث أصول الفقه، وفي مناقشات مسائله، الاستدلال بقواعد ذات مضامين ومعان واسعة، بالتأمل فيها يتجلى أنها لو أخذ بها على أقصى ما تدل عليه لانبنت عليها مسائل عديدة، ولرجُحت بها آراء على آراء مخالفة لها في مسائل وقع فيها الخلاف، ولوَسَّعتْ مجال النظر في الفقه على أنحاء غير معهودة فيه. من تلك القواعد: قاعدة: «كون الكتاب والسنَّة بمنزلة واحدة، من حيث الحجية». فلا فرق بين نص الحديث ونص الكتاب (القرآن) من حيث إثبات الأحكام بهما. وهذا ينبني عليه أن كل واحد منهما يخصص الآخر، وأن كل واحد منهما ينسخ الآخر، وأن كل واحد منهما يُبيِّنُ مُجْمَلَ الآخر، ويفسره. وهكذا سائر المسائل التي من هذا القبيل، وكل ما يؤخذ من النصوص القرآنية من بيان للنصوص القرآنية الأخرى يؤخذ من السنة، بلا فرق، لأن ذلك كله وحي من الله. وهذه القاعدة ـ إذا عُمِل بها ـ ستسقط الكثير من الآراء المبثوثة في كتب أصول الفقه، والتي لا دليل عليها، ولا حجة شرعية على ثبوتها، منها (أي تلك الآراء) القول بالفرق بين ما ثبت عن طريق القطع (= نص القرآن) وبين ما ثبت عن طريق الظن (= خبر الآحاد)، فالأول (= ما ثبت قطعاً) أقوى من الثابت بالظن (= خبر الآحاد) عند القائلين بالفرق بينهما، وقد بنوا على ذلك (أي على أن القطعي أقوى من الظني) أن القطعي لا يُنسخ بالظني، ولا يُخَصص به، ولا يُقَيَّد به[1].

---

(1) وقد بني على هذا كثير من الفروع الفقهية، وترك بناء عليه جمع من الأحاديث الصحيحة.

ولا ريب أن الفرق بين ما ثبت بالدليل القطعي أقوى مما ثبت بالدليل الظني، لكن ذلك لا يستلزم ما بني عليه من المسائل المذكورة.

ومنها: (أي تلك القواعد) قاعدة «الأخذ السياق» التي من فوائدها تخصيص اللفظ العام بالسّياق الذي ورد فيه، وقد اعتمد الإمام الشافعي على مقتضاها في مسائل. ومن أمثلة ذلك ما ذكره إمام الحرمين في باب التأويلات في كتابه «البرهان» بقوله: «الألفاظ المأثورة على ثلاث مراتب عندنا:

- المرتبة الأولى: أن يلوح للمؤول أن الشارع لم يقصد التعميم بها، فما كان كذلك، فلا يسوغ الاستدلال بحكم العموم فيه، ولا حاجة إلى التأويل فيه، وهذا نضرب فيه أمثالاً:

منها: أن الرسول عليه السلام قال: «ما سقت السماء ففيه العشرُ، وما سقي بنَضح أو داليةٍ ففيه نصفُ العشر»(1). فإذا استدلَّ الحنفيُّ بهذا الظاهر في إثبات العشر في كل ما تنبته الأرض كان ذلك مردوداً عليه، فإن الرسول استاق كلامه هذا للفرق بين السَّيح والنَّضْح، لا للتعرض لجنس ما يجب فيه العشرُ. فإذا ظهر أن هذا الفن من العموم، لم يقصده الشارع، وإن جرى في كلامه اللفظ الصالح له، وهو «ما سقتْ السماء» فالاستمساك به في قصد التعميم باطل، إذ ظهر من كلامه خلافه.

ومن أمثلة ذلك: استدلال من استدل من أصحاب أبي حنيفة بقوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: ٤] أن قالوا: كل ما يقع به التطهير مندرج تحت مقتضى الأمر (. . .).

قال الشافعي: الغرضُ من الآية التعرض لأصل التطهير، لا التعرض لأصل التخصيص والتعميم في آلات التطهير. والذي يحقّق ذلك أن الباحث عن آلة التطهير عند اتصال الخطاب به، سائل عن الشيء على وجه، والذي يحقق ذلك قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة،

(1) أخرجه البخاري، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، ومالك.

الآية: ٦] استاق الآية لبيان كيفية الوضوء، ولم يخصِّص الغسل بآلة مخصوصة، مع اختصاصها بالماء وِفاقاً»[١].

ولا يخفى أن الاعتماد على ما يدلُّ عليه السياق هو معتمد اللغويين في تفسير ما يرد في الكلام العربي، شعراً كان أو نثراً من بعض الألفاظ الغريبة، ومن تتبَّعَ كلامهم عرف ذلك[٢]. وهذا يدل على أن ما يُفيده السياق من البيان لا ينحصر في إدراك مقاصد الألفاظ المعلومة المعنى، وإنما يتخطاه إلى فهم أبعد، وهو فهم الألفاظ المجهولة المعنى، كما مر ذكره.

ومنها (أي تلك القواعد) ـ أيضاً ـ «الأخذُ بمقتضى الماهية» ـ ومفاد هذه القاعدة: أنه يلزم الأخذ بالحكم الذي حكم به على الشيء، ما بقيت ماهية ذلك الشيء، فإن نقص منها شيء، أو انخرم منها طرف، انخرم ما حكم به عليها. وقد عمل الأصوليون بمقتضى هذه النظرية في وضع الحدود، والتعريفات ـ مثلاً ـ كما في منعهم إطلاق القضاء أو الأداء على الصلاة التي صليت منها ركعة في الوقت، وصلي باقيها خارجه، وإنما ذهبوا إلى منع ذلك بناء على أن أيّاً من ماهِيَّتَيْ القضاءِ والأداء لا ينطبق على هذه الصلاة، إذ الأداء فعل العبادة في وقتها، والقضاء فعلها خارج وقتها. وعليه فالصلاة التي صليت منها ركعة واحدة في الوقت، وصلي باقيها خارجه لا ينطبق على فعلها أي من التعريفين، فلا ينبغي أن يطلق عليه أي منهما ـ عندهم[٣].

وقد عُمِلَ بهذه النظرية ـ أيضاً ـ في المسائل الفقهية، ومن أمثلة ذلك، أن دون الآية من القرآن ليست قرآناً عند أبي حنيفة، وبناء على ذلك جوز قراءة الجنب لدون آية[٤].

---

(١) البرهان: ١/ ٢٠٥ـ٢٠٦.

(٢) والحل هذا هو ما ردّه الفخر الرازي حين قال: «القطع في اللغات نافع» (ن ظ: المحصول ١/ ٣٧٣).

(٣) انظر حاشية البنّاني على شرح المحلى على جمع الجوامع ١/ ١٨٠ـ وما بعدها.

(٤) الشوكاني، نيل الأوطار ١/ ٢٤٤.

وحاصل القول: أن هذه القاعدة يجب أن تدرس دراسة خاصة، تشمل جميع جوانبها وتحيط بجميع أحوالها، وبذلك ستتبين المواطن التي ينبغي أن يؤخذ بها فيها، مما سواها.

ومنها: (أي تلك القواعد) قاعدة «العمل بمقتضى الاعتبار (أي القصد) التي مفادها الاعتماد في بيان معنى الكلام على مقتضى ما يستحضره المتكلم في ذهنه أثناء كلامه من صورة، أو معنى، ويعتبره قصداً.

وقد اعتمد على هذا في التفريق بين اسم الجنس، وعلم الجنس، وقيل إن أسامة علم الجنس، إن قصد به الحقيقة الذهنية دون غيرها من أفراد هذا الحيوان الموجودة في الخارج، فإن قصد به ما في الخارج من أفراده، فهو اسم جنس، وأطلق عليه لفظ الأسد، عندئذ. وهذا تفريق باعتبار قصد المتكلم.

وهذه القاعدة تارة يأخذ الأصوليون بمقتضاها، وتارة لا يأخذون به، ففي باب الكناية، قالوا: الكناية - وهي لفظ استعمل في معناه مراداً منه لازم المعنى - لا يؤثر فيها الاعتبار، وهو استحضار معنى غير الذي وضع له ذلك اللفظ المستعمل فيها، أو عكسه.

وفي باب التخصيص أخذوا به، فلم يذكر أكثرهم في المخصصات بدل البعض من الكل، وعُلِّلَ ذلك بأن المبدل منه في نية الطرح، فلا تحقُّق فيه لمحَلٍّ يخرُجُ منه، فلا تخصيص به[1].

وعلى نفس النهج علل منع كون العقل من المخَصِّصات، فقيل: إن ما تخصص بالعقل لا تصح إرادته بالحكم[2].

نعم، ذهب بعض الأصوليين إلى أن الدلالة هو ما قصده المتكلم، سواء وضعت له تلك الألفاظ التي استعملها فيه أم لا، وسواء فهمه السامع أم لا.

وهذا رأي ضعيف، لا يعنينا شأنه - هنا -، وإنما الذي يعنينا هو أمر

---

(١) انظر حاشية البناني على شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٢٤.
(٢) انظر البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني ١/ ١٤٩.

الأخذ بقرينة ما يعتبره المتكلم، وهو مستعمل الألفاظ في المعاني التي وضعت لها، بحيث تكون تلك القرينة مبينة لمقصوده، فتبنى عليها الأحكام.

والبيانيون - أيضاً - يعتبرون قصد المتكلم - أحياناً - ويجرون معنى كلامه عليه. فقد فرقوا - على هذا الاعتبار - بين الاستعارة التهكمية والتلميحية، إذ قالوا: الاستعارة التهكمية: لفظ مستعمل في ضد معناه، أو نقيضه لقصد تهكم واستهزاء، وسخرية. وأما التمليحية فهي نفسها التهكمية، إلا أنه يفرق بينهما بالقصد والاعتبار، فالتهكمية تحصل إذا قصد بها الاستهزاء والسخرية - كما سبق ذكره - وهي نفسها التي تستحيل تمليحية، إذا قصد بها تنشيط السامع والملاحة في الكلام والطرافة.

والفقهاء - أيضاً - يجرون كلام المطلقين والحالفين والناذرين وغيرهم على ما يقصدون، على خلاف بينهم في ذلك، وتفصيل فيما يجرون فيه ذلك من مسائل.

وكل هذا وغيره مما لم نذكره استغناء عنه بما ذكر يدل على أن القرينة الاعتبارية القصدية يؤخذ بها، وهي ليست حالية، إذ الحالية هي التي تبدو صفة مدركة من الحال، وأما الاعتبارية فهي باطنية، ووضوح ذلك يغني عن مزيد كلام فيه، واسترسال في بيانه.

ومنها (أي تلك القواعد) قاعدة: «صحة ما تلقته الأمة بالقبول»، في صحة جريان العمل بهذه القاعدة خلاف بين العلماء.

«قال الأستاذ أبو بكر بن فورك رحمه الله تعالى: «الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول - قولاً وعملاً - محكوم بصدقه، فإن اتفقوا على العمل به فقط، لم يحكم بصدقه».

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: «لا يحكم بصدقه. فإن تصحيح الأئمة مُجرًى على حكم الظاهر...»[1].

---

(١) إمام الحرمين: البرهان ١/ ٢٢٣.

وقال الإمام أبو إسحاق الشيرازي: «خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول يفيد العلم، سواء عمل به الكل أو عمل به البعض، وتأوله البعض. والعلم الذي يفيده مكتسب، لا ضروري»[1].

وذهب الجمهور إلى أن ما تلقته الأمة بالقبول لا يفيد علماً، ولا يصح بذلك وحده، وما دام خبراً غير متواتر فإنه لا يفيد العلم، وما دام غير صحيح من جهة السند، فإنه غير صحيح.

هذا ـ بإيجاز ـ بعض ما قاله العلماء عن هذه القاعدة، إلاَّ أن في النفس ما يدفعها إلى التأمل في هذه القاعدة وأحوالها، إذ لماذا تتلقى الأمة بعض الأخبار بالقول، أليس لذلك علاقة بما ترسخ في نفوس المؤمنين من أمور الخير، ومحبة الحق، وكره الباطل، فما قبلته فهو حق، وما كرهته فهو باطل، بناء على أن في داخلها معياراً تعرف به الحق والباطل، وهو ما ذكر من محبتها الحق، وكرهها الباطل؟.

حاصل القول: إن هذه القاعدة يجب أن تدرس دراسة نقدية لأحوالها تقويمية لكل جوانبها.

ومنها (أي تلك القواعد) قاعدة «العفو»، هذه القاعدة مفادها أن كل شيء لم يرد في حكمه نص شرعي ثابت، هو مباح، إذ الأصل في الأشياء الإباحة، وبذلك فهو لا يلحق ـ قياساً ـ بما يشبهه مما ثبت فيه حكم شرعي، بأي حال من الأحوال، وإن اشتركا في العلة التي بني عليها الحكم الوارد في شبيهه.

وهذه القاعدة عظيمة القدر صحيحة الأصل قويته، لأنها مأخوذة من قوله ﷺ: «... وسكت (يعني الله سبحانه وتعالى) عن أشياء رحمة بكم من غير أن ينساها، فلا تسألوا عنها». أو كما قال ﷺ.

ويروى أن أول من قال بهذه القاعدة بالمعنى الفقهي الشامل هو ابن عباس رضي الله عنهما.

---

(١) شرح اللمع ٢/٥٧٩.

وأما من جعلها من أركان مذهبهم فهو الظاهرية، ولذلك أحلوا كل ما حرّمه أهل المذاهب الأخرى بطريق الإلحاق (=القياس) بما حرّم بالنص، لاشتراك الملحق والملحق به في علة الحكم.

وهذا موضوع الحديث في جانبه الفقهي طويل، وهو ما يتعارض إيراده وطبيعة هذا الذي نحن فيه، ويخل بحاله المبني على الاختصار.

لكن الذي لا بد من ذكره في هذا الشأن ـ لعلاقته الجوهرية بما سيق له ذكر هذه القاعدة ـ هو أن الأخذ بهذه القاعدة يفضي إلى توسيع مجال الإباحة، ودائرتها، إذ لا يكون ـ حينئذ ـ التحري إلاّ بالنص الشرعي (=نص الكتاب أو السنّة)، فلا يكون بالقياس، ولا بغيره من الأصول الأخرى التي يقول بها بعض الفقهاء، كالاحتياط، وسد الذريعة.

وقد تمسك قوم من المفتين في هذا العصر بمقتضى قاعدة العفو هذه، فأدى بهم ذلك إلى الإفتاء بفتاوى أسخطت قوماً آخرين من المتسبين إلى الفقه الإسلامي، ومن المفتين، فردوا متضمن تلك الفتاوى، واستنكروه وعدوه من غثاء الكلام.

من تلك الفتاوى فتوى تتضمن جواز مصافحة المرأة الأجنبية. وفتوى تتضمن جواز الاختلاط بين الرجال والنساء، بشرط حصول الوقار، والاحترام بين الطائفتين.

ومستند كل هذه الآراء هو أنه لا تحريم إلاّ بنص شرعي، ولا نص شرعي ثابت وارد في هذه الأمور، وبذلك فإنه يحكم فيها بالإباحة لأن الشارع سكت عنها ـ كما مر ذكره ـ وما سكت عنه فهو عفو، ولأن الأصل في الأشياء الإباحة، ولا ينتقل عن الأصل إلا بدليل.

لكن هل أخذ هؤلاء المفتون بقاعدة العفو هذه على وجه سليم صحيح، فالقواعد لا يُؤخذ بها إلاّ إذا توافرت شروط الأخذ بها، والعمل بما تدل عليه؟.

الظاهر ـ عندي ـ أن هؤلاء المفتين أجروا قاعدة العفو هذه في هذا الذي

أفتوا فيه على وجه لم يلتفتوا فيه إلى نصوص شرعية عامة وردت ظاهرها يصلح أن تؤخذ منه أحكام هذه المسائل، كقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، ولا ريب أن مصافحة المرأة الأجنبية، وكشف المرأة عن وجهها، واختلاط الرجال والنساء، أمور - لا محالة - مفضية إلى الضرر، إذ تؤدي إلى إذكاء نار الغريزة البهيمية، والدفع إلى فعل الفواحش، وهذا شيء معلوم ضرورة، إذ هو مما أطردت العامة فيه، فلا نطيل الكلام في تقريره.

وبذلك فإن الأخذ بظواهر تلك النصوص أولى، لما ذكرناه، ولأن دفع الضرر مقدم على جلب المصالح.

والعفو لا يصار إلى الأخذ بقاعدته إلاّ إذا فقد النص الشرعي والنص الشرعي يطلق على ما دلالته نهيه، وعلى ما دلالته ظاهرية.

حاصل القول: أن هذه القاعدة العظيمة يجب أن تُدرس، وتقوّم، وتُضبط.

ومنها: «قاعدة الاستحسان»، وعلى التحقيق الاستحسان ليس قاعدة أصولية، وإنما هو أصل من أصول الفقه، وقد أخذ به جمع من العلماء والفقهاء، وقد عرف بعدة تعريفات، والتي توافق المعنى الذي نعنيه هو قولهم (أي أهل العلم): «[الاستحسان] دليل يقذفه الله في نفس المجتهد يعسر التعبير عنه».

وقد رُدَّ هذا الأصل، واعتبر أنه ليس بشيء يعتد به في مجاري إعمال النظر، واستنباط الأحكام من مظناتها، ومصادرها، بمعنى أنه ليس بدليل شرعي في شأن الاجتهاد. وقد نقل عن الإمام الشافعي أنه قال: «من استحسن فقد شرَّع».

وفي هذا الموضوع نصوص أخرى نقلت عن بعض العلماء أثنى فيها علماء هذا الأصل، ورفع من قدره فيها، كقول بعضهم: «الاستحسان تسعة أعشار العلم».

وإذا تأمل المرء في أمر الاستحسان هذا يجد أنه أمر معمول به في علوم أخرى - غير الفقه - كالنحو، والبيان، وغيرهما. إذ تلقى بعض أئمة هذه العلوم

يجوزون أحكاماً ووجوهاً في مسائل لم يعتملوا فيها إلاّ على الاستحسان.

ولا ريب أن آراءهم وأقوالهم تلك ـ على مخالفتها لآراء الجمهور بلا دليل ظاهر ـ مقبولة في تلك العلوم، متداولة منقولة في مصنفاتها، مستعرضة كغيرها من الأقوال والآراء الأخرى.

ومن المعلوم أن القدرة العلمية تتكون في النفوس وتحصل بكثرة تكرار دراسة مسائل تلك العلوم، وإدمان النظر في أحوالها، وطول ممارسة تطبيق متضمناتها، حتى تصير تلك القدرة العلمية هيئة راسخة في النفس (وهي التي يعبر عنها بالملكة)، تتجلى في الذوق، ونمط التفكير والتفسير، إلاّ أن الذوق هو الذي يعتمد عليه في هذا الشأن، فذوق النحوي المتمرس معتمد عليه في مسائل النحو، إذ هو ليس كذوق غيره في علم النحو، لما سبق ذكره، ومثله في ذلك البياني (= العالم بعلم البيان) الريان من فنه، فذوقه في علم البيان ليس كذوق غيره. وهكذا سائر العلوم الأخرى غير الفقه.

ورب قائل يقول: لماذا الفقيه المتضلع لم يجعل ما استحسنه مثل ما يستحسنه غيره من أهل الفنون الأخرى في القوة الحجية؟.

لا ريب أن مسألة الاستحسان هذا في الأمور الشرعية والقضايا الفقهية مهمة وخطيرة، فمن تأملها من جهة أنها تفضي إلى الاعتماد على مقتضيات النفوس ونوازع الهوى في الأحكام الشرعية، نفر منها، وأنكر حجية الاستحسان مطلقاً، وشدد النكير على من جعله أصلاً، وحجة في أمور الدين.

ومن تأملها من جهة أن الفقيه المتضلع في العلوم الشرعية، ربما يصير بطول الممارسة ـ على الطريقة التي سبق ذكرها في العلوم الأخرى ـ من يطلق عليه الفقهاء «فقيه النفس» أو «فقيه النفس والبدن» مال إلى تجويز جعل الاستحسان حجة في الفقه ـ أيضاً ـ، إذ من امتزج علم الفقه بنفسه، وبدنه، لا ريب أنه لا يصدر عنه ما يناقض ما تكونت عليه نفسه، وامتزجت به امتزاج الروح بالجسد، والماء بالعود الأخضر، وخاصة إذا أخذ في الحسبان ما نقل عن بعض الصحابة من قبول ما شرحت له الصدور، وأمر النبي ﷺ باستفتاء

المؤمن قلبه، وما أشبه هذا ـ إن وجد ـ مما له علاقة بهذا الموضوع.

وعلى كل حال، فالإفتاء في دين الله تعالى أمر رهيب مخيف يرتعد من جلاله وهيبته فرائص عباد الله الصالحين.

لكن هذا الأصل يجب أن يدرس دراسة دقيقة مع الاحتفال بوعيد الله تعالى الوارد، فيما قال في دين الله تعالى بما لا دليل عليه، أو بالهوى الصرف، وأحوال أهل هذا الزمان تلزم الاحتياط والحذر في قبول كل ما يمكن أن يكون مدخلاً لأهل الأهواء أن يعبثوا بالدين، وأحكام الشريعة، وهم في كل مكان منبثون، وعلى كل مرقب يتربصون.

ومنها: (أي تلك القواعد)[1]: «قاعدة الاعتبار»، ومفاد هذه القاعدة أن الله تعالى أمر عباده بالاعتبار في قوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر، الآية: ٢]، وعليه، فإن الاعتبار مأمور به شرعاً من غير تحديد، وبذلك يكون المجتهد حُراً في شأن الاجتهاد الذي أساسه الاعتبار، فله أن يعمل في هذا الأمر من دون قيود، لأن الأمور المجردة لا تؤخذ منها الشروط، وبذلك يكون سائغاً له أن يفرق بين الأشياء في الأحكام، إذا افترقت تلك الأشياء بصفات ذاتية، وإن لم يكن قد ورد في الشريعة ما يدل على أن تلك الفروق الذاتية معتبرة شرعاً، يؤسس على مقتضى اختلافها اختلاف الأحكام فيها، وقد مرت أمثلة من ذلك في «فصل ضبط حجية العقل».

كما يجوز له غير ذلك من وجوه الاعتبار.

وهذه القاعدة ـ على ما فيها من فائدة توسيع مدى النظر العقلي في التشريع ـ معارضة بأن العقل لا يسرح في التشريع الإسلامي إلاّ بالمقدار الذي يسرحه به النص، وقد سبق ذكر هذا، ثم إن الله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء، الآية: ٣٦]، وهذا تقييد لمعنى الآية السابقة، من جهة ما يجوز اقتفاؤه، وما لا يجوز اقتفاؤه، وما يجوز اعتباره ـ بناء على ذلك ـ وما لا

(١) هذه القاعدة أصلها العمل العقلي في أصول الفقه وحدوده.

يجوز اعتباره، فلا يجوز للمجتهد أن يعتبر شيئاً لا يعلم أن الشارع يعتبره، ومسلك المجتهد في ذلك معلوم، فهو مبني على استقراء الأشباه والنظائر، ثم الحكم على مقتضى ذلك الاستقراء، وما شابه ذلك.

وحاصل القول: أن هذه النظرية تحتاج إلى مزيد من البسط والتفصيل.

ومنها: (أي تلك القواعد): «قاعدة الإجماع المحلي»، ومفاد هذه النظرية «أن إجماع علماء أي قطر أو بلد إسلامي يعتبر حجة، وصاحب هذه النظرية هو الباحث الباكستاني المعاصر كمال فاروقي، وقد بنى نظريته هذه على أن حجية الإجماع ـ عند الأصوليين ـ قائمة على كون الأمة معصومة من الخطأ، ولكنها عصمة محدودة ليست مطلقة، إذ لا عصمة حقيقية إلاّ لكلام الله ـ تعالى ـ ورسوله ﷺ، وإذا تقرر هذا، فإن العصمة التي ثبتت للأمة تتناسب مع حالة كل دولة، أو قطر، أو جماعة تنطبق عليها الشروط المطلوبة ـ شرعاً ـ في هذا الشأن، والبلدان الإسلامية وإن انفصل بعضها عن بعض فإن ذلك لا يمنع من التعلق بسلطة الإجماع المحلي»[1].

وهذا الرأي على مقتضى الأصول مردود، لأن الإجماع المعتبر في الفقه الإسلامي هو إجماع جميع مجتهدي الأمة الإسلامية، وكل إجماع ليس كذلك عُدَّ غير معتبر، لأن الأدلة التي اعتُمد عليها في إثبات حجية الإجماع لا تشمله، ولا تدل عليه.

وقصارى ما يؤول إليه الأمر في هذا الأمر هو إطلاق الإجماع المحلي على الاجتهاد الجماعي، وبذلك يرجع الكلام إلى الاجتهاد المذكور، وحجيته.

هذه بعض القواعد التي يمكن أن تجرى فيها المراجعة والتقويم والتوسيع، كل واحدة منها على حسب حالها، وهي (أي هذه القواعد) لم نأت

(١) انظر مقدمة عبد المجيد تركي على «أحكام الفصول» لأبي الوليد الباجي، ص ٦٢ـ وما بعدها ـ وقد أحال فيه على مرجعين لصاحب النظرية: كمال فاروقي، وهما «التشريع الإسلامي» و«الإجماع وغلق باب الاجتهاد».

بها إلاَّ على سبيل التمثيل، والممثل به إذا أجرى فيه ما سيق له، تبين منه المراد، فألحق به كل ما يشبهه في حاله، وهو الأمر نفسه المتوخّى من الإتيان بهذه القواعد تمثيلاً، وعليه فإنه يجب أن يلحق بها في هذا الشأن كل ما يشبهه مما اقتضى حاله أن يجرى فيه ما أجرى في هذه المسائل (القواعد).

وقد أعرضنا عن بعض القواعد التي لم تتضح صورتها، ولم يوضح المقصود بها، كمثل ما سمي بـ«الاستصحاب الواسع»، وكذا عن بعض القواعد المبنية على الجهل بعلم الأصول وطبيعته، وقواعده الثابتة، وقد مر ذكر شيء من ذلك في بحث ما سميناه ـ مجازاً ـ بمعالم طريق التجديد ـ وبالضبط في مناقشتها.

ومن صرف نظره إلى البحث عن قواعد ونظريات تؤدي إلى تأصيل المقاصد الشرعية وتنشرها وتعززها، وتسودها عن كل ما يناقضها فهو مُجِدٌّ في عمل محمود، وكل ما أريد عَدُّه من الفقه من أمور، فلا بد أن يُضبط بقواعده، ويصاغ على وفقه، ولا حجر على كل ما وافق شرع الله، والمدار فيما يقبل وما يذر من أقوال أو آراء على ميزان الشرع، والشرع والعقل والقلوب الطيبة منابع الخير، وروافد الحق والعدل والمحبة.

المبحث الثاني

في دراسة حالة نفس المجتهد لمعرفة كونه غير مصاب بالأمراض التي تعمي البصيرة، وتقويم الطمأنينة النفسية عند المجتهد

من المعلوم أن أي إنسان مهيأ بحكم طبيعته لأن يصاب بعمى البصيرة، وبأمراض أخرى ترافق النظر، فتحجب عن رؤية الحق وتغطي أشياء لا يراها إلاَّ من نوَّر الله بصيرته، وحفظه من تلك الأمراض، وهو الإنسان المتقي الصالح، ولا يستثنى أحد ممن يمكن أن يصاب بهذه الآفات إلاَّ من عصمه الله ـ تعالى ـ من أنبيائه. وإذا تقرر هذا فإنه يجب تتبع أسس الآراء، ومنابعها النفسية، وغيرها لمعرفة قيمة تلك الآراء، إذ معرفة أصل الرأي ومنبعه تفضي إلى تقويمه تقويماً موضوعياً، دقيقاً، ثم يحكم عليه ـ عندئذ ـ بما يستحق. وإنما يجب هذا بسبب ما يقع بين الآراء من الالتباس، فيلتبس ما أساسه نفسي بما أساسه مقصد شرعي، ففي الساحة الثقافية اليوم تيارات فكرية مختلفة، لكل واحدة منها أنصارها، وهم أحزاب، كل حزب يتكلمون في المسائل الدينية، وهم بما لديهم فرحون، وهذا يستلزم وضع منهج خاص بدراسة الأحوال النفسية، وغيرها من المؤثرات الخارجية في النظر، كما ذكر.

وإنما يجب أن يزاد هذا على ما يشترط في المجتهد من شروط، لأن ما ظهر في هذا الزمان من انبهار بقوة الكفار، ومن إصابة بفقدان التوازن وبالارتباك الفكري لدى جمهرة من المسلمين، ومن اندساس قوم يكيدون لهذا الدين في طوائف مختلفة، قلت: إن ذلك كله يلزم إحداث شرط دراسة نفوس كل من يدلي برأيه في المسائل التي لها علاقة بالدين، سواء كانت العلاقة مباشرة، أم لا.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يجب دراسة قيمة الطمأنينة النفسية عند المجتهد، إذ من المعلوم أن ظنَّ المجتهد ينزَّل منزلة العلم، لأنه يَلْزَمه العمل به، كما هو مقرر في أصول الفقه، أضف لذلك أن النبي ﷺ قال لأحد الصحابة: «استفت قلبك، وإن افتوى» وفي هذا النص إشارة إلى وجود معيار شرعي في قلب المؤمن ينبغي الاعتماد عليه في الحالات التي يجوز الاعتماد عليه فيها.

وهذا كله يرشد إلى أنه من المفيد دراسة قيمة ما يطمئن إليه المجتهد في نظره من اختيارات، وبيان صورة ذلك بشكل جليٍّ، شامل لجميع الجوانب والتفاصيل المتعلقة بهذا الشأن.

ولا ريب أن مسألة دراسة أحوال نفوس المجتهدين ليس أمراً بِدْعاً، وإن كان لم يدرج بين شروط الاجتهاد، إذ علم العدل والتجريح إنما أسس لمعرفة من يؤخذ عنه الدين والعلم الشرعي ومن لا يؤخذ عنه. وهذا أصل عظيم يعتمد عليه، فمن أبداه في صورة أخرى، وأجراه على مقتضى ما يفرضه العصر، فهو على سنن من مضى من علماء المسلمين ماش، واستعظام صنيعه علامة على الجهل.

فإن كان قد اعتاص هذا الأمر، ولم يستطع، فليؤخذ منه بما يستطاع.

والثابت في مطرد العادات أن المرء (= الإنسان) يجعل ما لا يستطيع تركه من الأمور المعيبة مشروعة، فإن لم يستطع، بذل قصارى جهده للتخفيف من فحش أمرها، واستقصى النظر باحثاً عن كل ما يتمسك به، وإن كان ركيكاً، شديد الضعف.

وعلى يقين يعلم كل من له دراية معرفة بأحوال النفوس، وإن قلَّتْ - أنه (أي هذا الشخص) لو لم يكن مصاباً بهذه الآفات ما قبل أن يحتج بهذا الذي يحتج به في شأنها، لكنه أفرزت منه تلك الاستدلالات - على سخافتها - وجنحت إليها نفسه لضغطة الغرائز عليه، ولهذا وغيره وجب دراسة أمر نفوس المجتهدين هذا، ووضع علامات وضوابط يعرف به متى يكون ذلك المجتهد نا

نفس سوية سالكة في نظرها مسلك الصواب آخذة بالأدلة على بصيرة، تقف عند الدليل، وتنكف عن المراوغة.

العلماء القدامى لم يكونوا قد اهتموا بضبط هذا الموضوع على صورة مفصلة المسائل، وإن كانوا لم يغفلوا عن ذكر شرط التقوى والصلاح في المفتي.

وأما أمر قيمة الطمأنينة النفسية ـ عند المجتهد ـ فإنه بلا شك أمر عظيم الشأن، إذ ورد في شأن النفس المؤمنة ما يدل على أنها ذات خصوصية وإبصار بقوة الإيمان، والنبي ﷺ قال: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»، وهذا شيء يجب أن يقوم، ويعطى ما يستحق من الاعتبار، وقد مضى ذكر حديث آخر في هذا الموضوع.

من المعلوم أن الأمة الإسلامية أجمعت على أن الأحكام الشرعية لا تثبت بالإلهام ولا بالفراسة، ولا بكل ما ليس من أصول الفقه المعتبرة.

نعم، هذا صحيح، لكن ما قيمة الطمأنينة النفسية عند العالم المتقي المجتهد والنبي ﷺ قد نص على اعتبارها؟!.

المجرى الثاني

ما يجرى التجديد فيه بضبطه
ووضع قواعد في شأنه

وفيه ستة مباحث:

- المبحث الأول: في ضبط حجية العقل.
- المبحث الثاني: في ضبط كيفية الجمع بين رعاية المصلحة ومقتضيات النصوص الشرعية.
- المبحث الثالث: في ضبط المسالك المؤدية إلى الآراء الفاسدة
- المبحث الرابع: في ضبط المصطلحات الأصولية ضبطا يوحدها
- المبحث الخامس: في ضبط المسائل التي وقع فيها الخلاف على أسس لفظية.
- المبحث السادس: في ضبط موضوع الكلام (=تحريره) في المسائل التي لم يرد فيها كلام الأصوليين على مورد متحد (=أي واحد).

المبحث الأول
في ضبط حجية العقل
في استنباط الأحكام الشرعية

لا ريب في أن للعقل منزلة عظيمة في دين الإسلام، إذ هو مصدر العلم والمعرفة، به يتوصل إلى معرفة الله سبحانه وبه يميز بين الحق والباطل، أحكامه القطعية لا يعرض عنها إلاَّ مكابر معاند، ولا يتخطى أمرها إلاَّ ممرور معتوه. فهو (أي العقل) وكيل الله عند الإنسان، لكن ذلك كله يثبت له حيث يكون متبوعاً لا تابعاً، إذ شأنه يتردد بين كونه تابعاً أو متبوعاً، ولكل موضوع من مواضيع النظر حالته، وواقعه، وماهيته التي يستبين بها ما يجب أن يمنح للعقل في موضوعها ذاك، بلا سرف.

في أمر التشريع الإسلامي العقل لا يستقل بإدراك الأحكام الشرعية منفرداً، ولا يمكن له ذلك، وإن كان في واقع الأمر مزوَّداً بقوة يدرك بها القبيح من الأشياء، والحسن، لأن حكمة الشارع (أي الله) أعظم من أن تحصر فيما يدركه الإنسان، أو يشعر به، ولأن الحسن والقبح نفسيان، وإن كان المرء يتخيل أنهما عقليان، وتخيله ذاك يكذبه أنهما لا يثبتان في شيء، وإنما يدوران مع المصلحة، والمضرة، وهذا أمر واضح، لا يحتاج إلى مزيد تقرير.

ولهذا وغيره من الأمور التي يقتضيها أمر التشريع الإسلامي وموضوعه كان العقل تابعاً لمقتضيات النصوص الشرعية، مستهدياً بها، لا يسرح إلاَّ بمقدار ما تسرحه به تلك النصوص، وبذلك فهو كشاف، محصور عمله في استخراج ما كمن من المعاني في تلك النصوص، وبناء الأحكام عليها، والعمل بالأدلة الأخرى (= القياس، والإجماع...) التي أذن الشارع ببناء الفروع الفقهية عليها، وإن كان إذنه بذلك مظنوناً.

صرح الأصوليون في أمر العقل في هذا الموضوع بهذا؛ قال ابن السمعاني: «وأما العقل فليس بدليل يوجب شيئاً، وإنما يكون به درك الأمور، فحسب أو هو آلة المعارف (. . .) قال الشافعي: العقل آلة التمييز».

وقال الغزالي: «وأما العقل فلا يدل على الأحكام الشرعية، بل يدل على نفيها عند انتفاء السمع. فتسمية العقل أصلاً من أصول الأدلة تجوز».

وقال أبو إسحاق الشاطبي: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم (يعني علم أصول الفقه) فإنها تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع».

هذه بعض النصوص التي قالها أئمة أصوليون وفقهاء في شأن العقل وعمله في إجراء النظر في أمر التشريع الإسلامي، واستنباط الأحكام الفقهية من مصادرها، لكن ما هي حدود هذا العمل الذي منح للعقل، وما هي صفاته، ووجوهه، في هذا الأمر؟. الناس في هذا مختلفون على ثلاث طوائف:

الأولى: الطائفة الظاهرية الذين يقصرون نظرهم على ظواهر الألفاظ، ولا يلتفتون إلاّ لما دلت عليه بذاتها، أو بواسطة براهين قطعية لازمة لها. وقد فصل ذلك الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى في كتابه «الإحكام» وغيره من كتبه. ومعتصمهم فيما ذهبوا إليه في هذا الشأن الفرار من القول في دين الله بما لا دليل عليه. وقد أنكر قوم من أهل العلم هذا التحرج الشديد الذي عليه الظاهرية في هذا الشأن، إذ قصرهم النظر على ظواهر الألفاظ ليس بشيء كاف في أخذ الأحكام من النصوص على الوجه التام المطلوب شرعاً المبني على قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر، الآية: ٢] المستدل به على حكم القيام بوظيفة الاجتهاد، والاستنباط، وهو ما لا يتم إلاّ بالأخذ بالقياس، الذي من تنكب عنه ضل سواء سبيل الاهتداء إلى مسالك النظر.

قال إمام الحرمين الجويني: «الذي ذهب إليه ذوو التحقيق: أنّا لا نعد منكري القياس من علماء الأمة، وحملة الشريعة، فإنهم مباهتون ـ أولاً ـ على

عنادهم فيما ثبت استفاضة وتواتراً، ومن لم يزعه التواتر، ولم يحتفل بمخالفته، لم يوثق بقوله ومذهبه.

وأيضاً: فإن معظم الشريعة صدر عن الاجتهاد، والنصوص لا تفي بالعشر من معشار الشريعة، فهؤلاء ملتحقون بالعوام، وكيف يدعون مجتهدين ولا اجتهاد عندهم، وإنما غاية التصرف التردد على ظواهر الألفاظ»[1].

حاصل القول: إن الظاهرية لما انحجزوا عن العمل بغير ظواهر النصوص وما أخذ منها بطرق برهانية وصفوا بأنهم مقصروا النظر مقيدوه عن المدى المباح شرعاً، وهو المدى الذي دلت النصوص على جواز إيصال النظر إليه، والذي يستوجبه أمر القيام بالاجتهاد. وبذلك يكون الظاهرية أضعف من يعمل النظر العقلي في مجاري النظر المقصود به استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، هذا إن فسرنا العمل العقلي بأنه البحث عن العلل وبناء الأحكام الفقهية عليها، وهو ما يعتمد عليه القياسيون، أو بأنه الأخذ بالأصول الأخرى ـ كالاستحسان، وفتاوى الصحابة، والإجماع غير المتيقن، وغير ذلك مما يأخذ به أهل المذاهب الأخرى، كالاعتماد على القواعد المستنبطة عقلاً.

أما إذا فسرناه بأنه إعمال النظر لمعرفة ما يصح الأخذ به من الأصول الفقهية، وما لا يصح، على سبيل القطع، فإن الظاهرية ممن أسعدوا بهذا الأمر. إلاَّ أن الذي يظهر هو أن عملهم هذا ليس عملاً عقلياً على الوصف الذي نحن بصدد الحديث عنه، إذ غرضنا بالعمل العقلي ـ هنا ـ هو سرح العقل وإطلاقه خارج مقتضيات النصوص بألفاظها، وقنص قواعد تنتج من مقاصد تلك النصوص، ومعانيها التي تفهم بإمعان النظر، ودقة البحث، وتخطي حدود ظواهر الألفاظ، فإذا قنصت تلك القواعد جعلت قوانين منطقية في بحث النصوص

---

(١) البرهان ٢/ ٣٧. وقد رد الشوكاني في هذا الذي ذكره إمام الحرمين، قائلاً: «وهذا كلام يقضي من قائله العجب، فإن كون منكري القياس ليسوا من علماء الأمة من أبطل الباطلات، وأقبح التعصبات. ثم دعوى أن نصوص الشريعة لا تفي بعشر معشارها لا تصدر إلاَّ عمن لم يعرف نصوص الشريعة حق معرفتها». (إرشاد الفحول ص ٣٥٧).

الشرعية، وأصول الفقه الأخرى، وهذا أمر الظاهرية أبْعَدُ الناس عنه.

الطائفة الثانية: القياسيون غير الحنفية، وهم الشافعية، والمالكية، والحنابلة، ومن وافقهم ممن ليس منهم، فهؤلاء امتازوا بانتحائهم الوسط في بحث النصوص الشرعية واستثمارها، إذ قد ارتفعوا عن القدر الذي عليه الظاهرية، من الجمود على ظواهر النصوص، وقطع الاعتبار عما وراء ذلك، وذهبوا إلى الجمع بين المؤتلفات في العلل[1] المناسبة للأحكام الشرعية، والتفريق بين المختلفات فيها، فأجروا القياس ملتزمين بالشروط التي يتحقق به، ويصح، على ما شرط فيه، ووسعوا النظر فيما يبحثون ما أسعفهم واقعه على توسيع النظر فيه، بحيث لم يمنعهم مانع عقلي أو شرعي أو عقدي من ذلك.

ولم يقتصروا على جعل القياس وسيلة إلى استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، بل جعلوا أصولاً أخرى سبيلاً إلى ذلك، على خلاف بينهم في المقبول من تلك الأصول وغير المقبول منها، وتفاصيل ذلك كله في كتب أصول الفقه مبثوث، فلا نطيل به.

إذ ما يهمنا ـ هنا ـ هو إبداء ما به التمايز بين هذه الطوائف في شأن العمل العقلي في أمر التشريع. ذلك أن هذه الطائفة التي نحن بصدد الحديث عنها وإن كانت لم تجمد على ظواهر النصوص، فإنها تحترم مدلولاتها، وتعمل بمقتضاه ولا تذهب إلى ردها بناء على أمور مخيلة، يخامر الشك في صحتها من تأملها. وبذلك فإن هذه الطائفة قد انضبط سلوكها في بحث الدلالة بقواعد يقتضيها الأخذ بظواهر النصوص وغالب الظن، حيث تتقابل الظنون وتتعارض، ولم يجمع بهم التعصب لمذاهبهم فيخرقوا حدود تلك القواعد، وهم يقررون أصول الفقه، ويثبتونها في كتبهم، وهذه ميزة ترفع شأن بحوثهم، وآرائهم في هذا الشأن.

والمنصف يقول: إنهم قد أعطوا لكل ذي حق حقه، إذ هم قد أعملوا النظر وسرحوا العقول حيث أمكن لهم ذلك، وأخذوا بظواهر النصوص حيث

---

(١) أول من بنى الأحكام الفقهية على العلل الشافعية، ثم تبعهم الناس على ذلك.

لم يسعهم إلا الأخذ بها، احتراماً لكلام الشارع، وصوناً لحجاب هيبته، وطاعة لمنزله تعالى ورسوله ﷺ.

الطائفة الثالثة: المعتزلة من المتكلمين، والحنفية من الفقهاء. أما المعتزلة فإن أمرهم لا مبالاة به في شأن الفروع الفقهية، إذ ليس لديهم مذهب فقهي يتعبد الناس عليه، وهو معلوم باق إلى يومنا هذا، بحيث يكون مثل المذاهب الفقهية الأخرى المشهورة، وإن كان بناء مذهب فقهي ذي خصوصية أمراً توحي به أصولهم المعروفة، كرعاية الأصلح، واللطف، والقبح والحسن العقليين (...).

وإذا لم يكن للمعتزلة مذهب فقهي يتجلى فيه عملهم العقلي، ونظرتهم إلى النصوص بشكل مفصل، فإننا نصرف عنهم النظر، والمتشوف إلى معرفة أصولهم تلك، وكيف ينسجون خيوط آرائهم الأصولية الفرعية على مقتضاها يزيل غلته في ذلك ما في كتب الأصول الفقهية من كلام كثير في ذلك محيط.

وأما الحنفية فإنهم قد تميزوا عن غيرهم من أهل المذاهب الفقهية الأخرى بالأخذ بأثمار نظرهم، وقواعدها، نحوها على اعتبارات اتقدح لهم صواب العمل بمقتضاها، فاستمسكوا بالعقل في مجاري نظرهم، وبحوثهم، إذ منحوه سلطاناً في تقويم أحوال النصوص الشرعية على شكل خاص، والحكم عليها بوجه انفردوا به. وقد أفضى بهم ذلك إلى أن تخطوا حدوداً لم تجرأ أحد من الفقهاء غيرهم على تجاوزها، إذ تجاوزها في نظر من سواهم تحكم في الدين وقول على الله ـ تعالى ـ بما لا دليل عليه، وهو أمر لا يخفى ما ورد فيه من الوعيد. والذي يظهر أنه أساس الاختلاف بين هؤلاء الحنفية وبين غيرهم من الفقهاء هو الاختلاف في مفهوم الفقه والتفقه، فالحنفية ـ على ما يبدو من مسالكهم في هذا الشأن ـ يرون أن مفهوم فقه والتفقه واسع، مجال النظر فيه رحب، واستحضار كل ما يناسب الموضوع من أمور وأخذه بعين الاعتبار أمر مطلوب، فأخذ الحكم الفقهي من النصوص لا يتم إلا بالجمع بين جميع أطراف وأحوال ما فيه البحث، فقطع النظر عن شيء له علاقة بما فيه النظر، وصوغ الحكم دون اعتباره قادح في صحة ذلك الحكم، لأنه حكم لم يبن على

اعتبار كل أطراف وأحوال موضوعه.

وأما غير الحنفية فإنهم ـ على ما يبدو من كلامهم ومسلكهم النظري ـ لا يعبئون بكل هذه الأمور التي يعتبرها الحنفية، إذ هؤلاء الفقهاء (= غير الحنفية) يرون أن ذلك لا عبرة به، ولا تأثير له شرعي، واعتباره مجرد تنطع، وجموح ذهني إلى أمور لا دليل على صحة الأخذ بها، والعمل بمقتضاها، والتفقه في الدين يجب أن لا يؤخذ فيه إلا بما ثبت اعتباره شرعاً أو عقلاً أو عادة مؤثرة، مرعية عند الشارع الحكيم.

حاصل القول: إن الحنفية أهل رأي، وإعمال للقواعد العقلية التي اتقدح لهم صواب الأخذ بها، وقد أفضى بهم ذلك إلى أن ظهروا بين أهل الفقه بتميز، وتخط لما يعتبر غيرهم تخطيه مجاوزة حد، وسرف في العمل بالرأي ـ كما ذكرنا ـ. وقد تجلت معالم مذهبهم الفقهي التي تميزوا بها في أمور، منها:

أولاً: التفريق والتمييز والتفصيل بين الأشياء بأمور لطيفة دقيقة، قلما يتبه لها، بعضها احتمالات لا تقوم بمثلها الحجة، ولا تبنى عليها الأحكام على الإطلاق في الفقه الإسلامي عند غيرهم.

أمثلة من ذلك:

قسموا المنهي عنه ـ والذي يرد ذكره في مبحث مسألة «هل النهي يقتضي الفساد؟»، أو «هل النهي يقتضي الصحة»، كما يقولون ـ إلى نوعين: أحدهما: المنهي عنه لأنه قبيح لعينه. وثانيهما: المنهي عنه لأنه قبيح لغيره. ثم قسموا النوع الأول إلى القبيح لعينه عقلاً، ومثلوا له بالكفر والشرك، وإلى القبيح لعينه شرعاً، وهو إما قبيح لعينه شرعاً لعدم الأهلية، ومثلوا له بصلاة الحائض، وإما قبيح لعينه شرعاً لعدم المحلية، ومثلوا له ببيع الميتة.

ثم قسموا النوع الثاني (= القبيح لغيره) إلى قسمين:

١ ـ القبيح لغيره باعتبار الوصف، ومثلوا له بصيام يوم عيد الفطر.

٢ ـ القبيح لغيره باعتبار الجمع، ومثلوا له بالبيع وقت نداء الجمعة.

وعلى أساس هذا التقسيم المبني على تلك الاعتبارات بنوا أقسام أحكام

المنهي عنه، فحكم جميع أقسام القبيح لعينه - عندهم - البطلان. وحكم القبيح لغيره - بقسميه - عندهم - الصحة بأصله إلاّ بدليل(١).

وهذا - كما ترى - مبني في حقيقة الأمر على مسألة الحسن والقبح العقليين(٢)، وهي مسألة فلسفية، لا يدري المرء ما علاقتها بتحديد مفاهيم الألفاظ الشرعية، وتفسير النصوص الدينية، وما الدليل الشرعي على جواز اعتبارها في هذا الشأن على هذه الصورة المؤثرة في الأحكام الشرعية، إلى درجة تفصيل تلك الأحكام وتفريقها على مقتضاها. وأيضاً أليس هذا التقسيم نفسه استدراكاً على الشارع، إذ قد سكت عنه ولم يذكره، وهو المبين للناس ما يجب عليهم في أمور دينهم: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل، الآية: ٤٤]، حتى جاء هؤلاء، وبينوه على هذا الوجه الذي ذكروه، والقاعدة المقررة في المسكوت عنه هي: «السكوت في مقام البيان بيان» ومقتضى هذا أن يتساوى جميع ما نهي عنه في الحكم والبيان لا يتأخر عن وقت الحاجة، كما هو معلوم.

وقد رد الإمام الشوكاني على الحنفية في هذه المسألة، فقال: «وأما الحنفية فيفرقون بين النهي عن الشيء لذاته، ولجزئه، ولوصف لازم، ولوصف مجاور، ويحكمون في بعض بالصحة، وفي بعض بالفساد في الأصل، أو في الوصف، ولهم في ذلك فروق وتدقيقات، لا تقوم بمثلها الحجة»(٣).

وهذا نقد لمنهج الحنفية هذا جملة وتفصيلاً، لأنه انبنى على اعتبارات خارجية عن مدلولات الألفاظ ومعانيها التي يجب أن تكون هي المعتبرة وحدها، حتى يدل دليل على عكس ذلك.

ومن أمثلة ذلك - أيضاً -: تفريقهم (أي الحنفية) بين النهي المستفاد من صيغة «لا تفعل» والنهي المستفاد من صيغة «افعل» - بناء على أن الأمر بالشيء

---

(١) انظر: حاشية التلويح على التوضيح لمتن التنقيح ١/ ١٠٨-١١٠. حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع ١/ ٣٩٦-٣٩٨. الموجز في أصول الفقه ص ٩٧-١٠١.
(٢) الحنفية يقولون بالحسن والقبح العقليين، لأنهم ماتريدية، أغلبهم، وبعضهم من المعتزلة.
(٣) إرشاد الفحول ص ١٩٦.

نهي عن ضده الوجودي ـ فحملوا النهي الأول على التحريم، وحملوا الثاني على الكراهة[1].

وقالوا مثل ذلك ـ أيضاً ـ في الحكم المستفاد من صيغة «أفعل»، والحكم المستفاد من صيغة «لا تفعل»[2]: ـ بناء على أن النهي عن الشيء أمر بضده ـ إذ فرقوا بينهما، فجعلوا الأول واجباً، والثاني مندوباً.

وهكذا كان منهجهم في كل موطن أمكن لهم فيه إجراء ذلك فيه، وذلك بوجود فوارق، وإن كانت لا تدل على ما يذهبون إليه، ولا ترشد إليه بأي حال من الأحوال.

ولا ريب أن وجود فرق ما بين شيئين أو أكثر جمعها لفظ ورد في نص شرعي، وشملها بدلالته، لا يكفي في إثبات الفرق بينهما في الحكم الشرعي، إذ الحكم الشرعي لا يثبت بالاحتمال المبني على أسس متخيلة لا دليل مقبول شرعاً أو عقلاً على أن اعتبارها مقبول وسائغ معمول به في استثمار النصوص الشرعية.

إذ ما يدرينا أن الله ـ تعالى ـ يفرق في حكمه بين تلك الأنواع التي تندرج تحت «المنهي عنه شرعاً» ـ مثلاً ـ والتي ذكر الحنفية أن أحكامها الفقهية مختلفة ـ كما مر ذكره ـ لوجود بعض الاختلافات الذاتية بينها؟.

وما الدليل على أن الأحكام الشرعية تختلف بناء على هذه الاختلافات التي اعتبرها الحنفية، وبنوا على ذلك مذهبهم هذا، وهذه الاعتبارات لا تعدو أن تكون شبهات، لا يصح الالتفات إليها، لأنها لا تفيد إلاّ الاحتمال البعيد.

وقد اعتاد الأصوليون والفقهاء من غير الحنفية أن يردوا ـ على الخصوص ـ قاعدة مشهورة للحنفية، مبنية على مقتضى منهجهم النظري هذا، وهي «النهي يقتضي الصحة».

وفي رد هؤلاء الأصوليين والفقهاء هذه القاعدة ـ وما شابهها ـ خرم

(١) فواتح الرحموت ١/ ٩٩.
(٢) التلويح ١/ ٤٢١ـ ٤٢٣.

لمنهج الحنفية في هذا الشأن، وهدم له، وتفصيل ذلك مبسوط في كتب الأصول[1]، فلا نطيل الكلام بإيراده.

الأمر الثاني (من معالم المذهب الحنفي): الاعتماد على التأويل، والعمل به بدون موجب شرعي أو عقلي - على ما يظهر - وإنما أقدموا عليه لتسلم أقوال أئمتهم الفقهية من السقوط لصدها ومخالفتها لتلك النصوص الشرعية التي يأولونها، ويصرفونها عن ظاهرها، وهذا أمر عجيب، إذ كيف تفسر النصوص الشرعية على مقتضى أقوال أئمتهم الفقهية وآرائهم التي لم تؤسس إلاّ على الظن، والواجب الذي لا يختلف عليه عاقلان هو أن تصحح آراء الأئمة الفقهية على مقتضى النصوص الشرعية، إذ الأصول هي التي تصحح عليها الفروع، وليست الفروع هي التي تصحح عليها الأصول. وهذا أمر بدهي، حتى أن ذكره يعد من الهذر، ومن نافلة الكلام.

إلاّ أن الحنفية - على ما يظهر - لم يلتفتوا إلى هذا الأمر البدهي، إذ صاروا على عكسه - تماماً.

وهذا يتجلى في مسلكهم في التأويل - وفي غيره - لكنه في المسائل التي اعتمدوا فيها على التأويل يظهر ذلك واضحاً. إذ قد ركنوا فيها إلى محامل ضعيفة جداً لا يساق إليها إلاّ إذا تعذر إجراء الألفاظ على ظواهرها، وانحسم عقلاً، أو شرعاً ذلك.

وقد ذكر إمام الحرمين الجويني في كتابه «البرهان» مسائل أجرى فيها الحنفية منهجهم التأويلي[2] هذا، وأطال تقرير الكلام في ذلك، وتفصيله فيه على وجه بليغ فائق يغني عن مزيد كلام في ذلك، و«لا هجرة بعد الفتح»، وقد استبان من خلال ما أورده إمام الحرمين - هناك - ما عليه الحنفية من الجرأة على حرمة ظواهر النصوص الشرعية، وقلة احتفالهم بكلام الشارع.

الأمر الثالث (من معالم المذهب الحنفي): توسيعهم مفهوم النسخ، حيث

---

(١) انظر المحصول ١/ ٣٥٠، المستصفى ٢/ ٢٧ـ وما بعدها ـ الآمدي ـ الأحكام ٢/ ٢٨٢.
(٢) ج ١/ ١٩٣ إلى ٢١٤.

أدرجوا فيه تقييد المطلق، والزيادة على النص بوجه عام.

وهذا أمر أفضى بهم إلى ترك العمل والأخذ بالأحاديث النبوية الشريفة التي فيها زيادة على ما جاء في القرآن في بعض الأحكام، إذ الحديث لا ينسخ ـ عندهم ـ القرآن، لأن الحديث ظني الثبوت، والقرآن قطعي الثبوت، والظني لا ينسخ القطعي، على مذهبهم.

وقد أورد الأصوليون في كتبهم هذه المسألة، وبحثوها بحثاً مفصلاً. وأحسن من بحثها واستقصى النظر فيها منهم ـ في حدود ما اطلعت عليه ـ هو الإمام الغزالي في كتابه «المستصفى».

وبعد:

فهذه أهم ما تميز به المذهب الحنفي من صفات وخصائص، وقد مضى ذكر أحوال غيره من المذاهب في مسألة إعمال العقل وإجراء النظر في استثمار النصوص الشرعية، وما يتصل بشأن الاجتهاد، ولا ريب أنه توجد فروق بين أهل هذه المذاهب الفقهية في هذا الأمر، فالظاهرية والحنفية فيه على طرفي نقيض.

فالظاهرية يرفضون رفضاً باتاً إعمال الفكر في تقويم أحوال النصوص الشرعية واستثمارها إلاّ بضوابط وقيود تمنع من تجاوز دلالة النص أو ما استلزمته استلزاماً جلياً، لا خفاء فيه.

وبناء على هذا منعوا الجمع بين المتماثلات، والتفريق بين المختلفات، وهم يجرون النظر باحثين عن أحكامها الشرعية باجتهاد.

وأما الحنفية فإنهم وسعوا مجال نظرهم في تقويم أحوال النصوص وإعمال العقل في بحث ودراسة متضمن تلك النصوص، واستحضار اعتبارات خارجية في تحديد معانيها.

والمرء يحار في تقويم ما عليه أهل هذين المذهبين (مذهب الظاهرية ومذهب الحنفية) وغيرهما من أهل المذاهب الفقهية الأخرى، في هذا الشأن.

فتارة يظهر له بجلاء، ووضوح تام أن ما عليه الظاهرية من التقيد بظواهر

النصوص في استنباط الأحكام الفقهية هو الحق، لأن الحجة في الدين هي الوحي (= الكتاب والسنَّة)، أو ما أخذ منه بطرق يقينية. وفي التمسك بهذا الذي بني عليه هذا المذهب (مذهب الظاهرية) تقديس النص الشرعي، وحفظ هيبته، والأمن من أن يصير الناس فوضى في أمر الاجتهاد، ومن القول في دين الله ـ تعالى ـ بما لا دليل عليه، وفيه ـ أيضاً ـ سد الأبواب في وجه الفسقة المستغلين للأحكام الشرعية، والتكاليف الدينية، الذين قد يتذرعون بالاجتهاد، ليصلوا إلى ما يريدون، من الانحلال عن ربقة التكليف.

لكنه ـ أحياناً ـ يقول: نعم، هذا صحيح، إلاّ أن هذه الفوائد ـ على أهميتها ـ وخطورة أمرها ـ لا ينبغي أن يمنع العمل بها ومراعاتها من إعمال العقل في أخذ الأحكام الشرعية من مصادرها بالاجتهاد المضبوط، والنظر الذي لا إفراط فيه ولا تفريط، والذي يلتزم بالضوابط الشرعية والقواعد العقلية التي يسمح بها الشرع، وهي القواعد يستبين من حالها أنها لا تخرج الملتزم بها عن حدود الالتزام بما وجب عليه من الطاعة، وأن ما أخذ بها من أحكام متضمنة في تلك النصوص الشرعية الواقعة تحت النظر على وجه ما.

وتارة يقول: إن المذهب الحنفي أحق بالاعتبار، إذ هو متضمناً منهجاً للنظر العقلي فيه مجال رحب، وسعة ميدان، وبذلك امتاز بتدقيقات فكرية وتحقيقات عميقة، وتخط للحواجز المانعة من إطلاق النظر، وللقواعد المجمدة للفكر، المانعة من توسيع النظر، وترقيته في ميدان الفقه الإسلامي، الذي يجب أن يكون ثرياً غنياً في جميع جوانبه، مرناً في كل ما يقبل المرونة من أصوله، تسع أحكامه كل ما يهم بني آدم من أمور وشؤون سواء كانت قديمة أو جديدة.

وما هذه التفريقات والتفصيلات والتأويلات التي نتجت بسبب العمل بهذا المنهج إلاّ دليل على وجود ثراء نظري وخصب فكري وعطاء فقهي ذي سعة في العمل به (أي بهذا المنهج الحنفي).

لكنه يقول ـ أيضاً ـ إن هذا المنهج ـ على أهميته ـ لا ينبغي استعماله بغير

ضوابط، تضبط القواعد التي يعتمد عليها فيه وتحدد بها المواطن التي تستعمل فيها، والمواطن التي يعتبر استعمالها فيه غلواً في العمل بالعقل وسرفاً ومجاوزة للحد المنطقي العقلي الشرعي. فما كان متوقفاً على دليل لا يجوز إثباته إلاَّ بدليله، كالنسخ، والتخصيص، والمجاز، والإضمار، والتقييد، والنقل، وكل ما كان على خلاف الأصل.

وفي الختام أقول:

إن مسألة استخدام العقل في الاجتهاد واستنباط الأحكام الفقهية مسألة تحتاج إلى بحث ودراسة، وذلك لضبط العمل العقلي في هذا الشأن ضبطاً يفي بكل ما هو مطلوب في هذا الميدان، بغير تراعى فيه هيبة الشرع، والأمر بإعمال النظر، والاجتهاد في الفقه، بلا إفراط، ولا تفريط.

وذلك ـ على ما أتصور ـ بأن يؤخذ من مذهب الظاهرية أحسن ما فيه، وهو احترام النص الشرعي والاحتفال بمدلولاته، وحفظ هيبته، على وجه لا إفراط فيه ولا جمود.

وأن يؤخذ أحسن ما في المذهب الحنفي، وهو تدقيق النظر في النصوص والتفريق في الاعتبار بين المفترقات في ذواتها، أو أحوالها، وصفاتها، وتفكيك ما فيه النظر تفكيكاً يوصل إلى الإحاطة به، واستحضار كل ما معيناً على تعميق النظر، والغوص في أعماق ما فيه البحث، لكن على شكل لا إفراط فيه ولا سرف.

وبكلمة موجزة: أخذ أحسن ما عند الظاهرية وما عند الحنفية، ونبذ ما سوى ذلك. ثم بعد أخذ ما ذكر يمتزج بين أطرافه، وتقعد على مقتضاه قواعد يتضمن فيها، ويقر، فمن أخذ بتلك القواعد وعمل به تجلى له هذا المنهج ـ الذي يتضمن أحسن ما في المذهبين ـ في الذي يستنبطه من فروع بالاجتهاد، وفي الذي يأخذه من النصوص بطريقة استثمارها من أحكام.

المبحث الثاني

في ضبط كيفية الجمع بين رعاية المصلحة ومقتضيات النصوص، ووضع قواعد يستهدى بها في هذا الشأن

جعل المصالح مصدراً من مصادر الأحكام الشرعية (= الفقهية) أمر تهفو إليه قلوب كثير ممن يتشوفون إلى لوح الفقه الإسلامي في صورة تباين صورته التي تجسد فيها منذ نشأته، والتي تلبس بها إلى الآن.

والذي أطمع هؤلاء في هذا تشوقوا إليه لحظهم الشرع جاعلاً الشريعة مبنية على المقاصد الخمسة المعروفة، التي تنطوي تحتها أسراب من المصالح التي الفروع الفقهية التي صيغت من أجل تحصيلها أو حفظها لا تعد لكثرها، والضابط في ذلك أن الفقيه المجتهد إذا عرض له في مجرى نظره الاجتهادي ما فيه هلاك أو ضرر لأحد أفراد هذه الأشياء التي بنيت الشريعة على حفظها، وهي الدين، والنفس، والعقل، والمال، والعرض، فهذه الخمسة مقاصد الشريعة الإسلامية على حفظها تدور، فلذلك ـ كما سبق ذكره ـ إذا عرض للفقيه في مسلك الاجتهاد ما فيه ضرر أو فساد أو هلك لها، أو لأحد أفرادها، فإنه يبني حكمه على حفظها، إذ بالخوف عليها يخف التكليف في أمر العبادة البدنية ويترجح جانب التكليف بحفظها، فيصوغ حكمه الفقهي على ذلك، وهذا مطرد جريانه في حال الأسفار والأمراض والشدائد، المريض يترك الوضوء، والصوم، وحضور الجمعات، والجماعات، ويجري الصلاة على جهده، و(. . .) حفظاً على نفسه. والخائف على نفسه أو ماله وضع فقهه على وفق ما يحفظ به ماله، ونفسه، ومثله الخائف على عرضه، أو عقله، كلٌّ صيغ ما يتعلق به من الأحكام الشرعية (= الفقهية) طبقاً لما يحفظ به هذا الذي خاف عليه، والذي يجب عليه حفظه، فإن فرط فيه فتلف أو هلك أثم.

وإذا صرف المرء نظره عن الفقه الإسلامي الذي مبناه في أمر المقاصد من حيث اعتبارها في بناء الفروع الفقهية على هذا الذي ذكر - بإيجاز - ومَدَّهُ إلى حكم أحكام الشريعة، فإنه يلفي أنها كلها على مصلحة الإنسان مدارها، فكل ما أمر الشارع الحكيم بفعله فثمرته جانيها هو الممتثل لهذا الأمر، وكل ما نهى عنه شرٌّ وخبث يتوقاه من تركه.

ومنكرو كون الشريعة مبنية على المصالح هذه لم ينكروا أنها قائمة منزلة لإيصال أعظم مصلحة ومنفعة لمن استجاب لدعوة الله - تعالى - فآمن، وهذه المصلحة هي النجاة من النار ودخول الجنة ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [آل عمران، الآية: ١٨٥].

وحصر قصد الشريعة ومرامها في هذه المصلحة وحدها عليه أئمة كبار كالإمام ابن حزم الظاهري، الذي اشتد نكيره على من قال بأن أحكام الشريعة مبنية على المقاصد دائرة مع العلل، وقصده تنزيه الشريعة عن الانحطاط عن درجة القداسة، والدفاع عن حرمتها، ورفع قدرها وشأنها عن جعل عقول الناس ومصالحهم زماماً عليها.

لكن هذا الذي عليه الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى ومن وافقه - على وجاهته وشرافته ودلالته على الغيرة على حرمات الله عزَّ وجل - لا يرد مناقضاً لرأي من قال: الشريعة مبنية على المقاصد، ومصالح الناس متضمنة في تلك المقاصد، وواقع الحال يشهد على ذلك.

إذ ليست قصد من قال بالمقاصد الشرعية هي الانحلال من ربقة التقيد بالأحكام الشرعية متى باينت مصلحة من مصالحه الدنيوية، واللهو وراء حظوظه النفسية، وإنما قصده - على الوجه البين - أن للمصالح الإنسانية اعتبار في أحكام الشارع الحكيم، وله إليها قصد فيما يأمر به، وينهى عنه، وهذا أمر لائح يدرك بأدنى التفاتة تأملية.

وإذا تقرر هذا وتحرر مما يغشاه من الغبش فإن من أخذ بهذا الذي قصد إليه الشارع واعتبره في أحكامه المقدسة أمره محمود، إذ ما أقدم عليه

ضروري، على أن يأخذ بذلك على الوجه الذي له في مجاري النظر في استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، بلا إفراط، ولا تفريط، وعلى سداد مضبوط بالقواعد، مقيد بالشروط الموضوعة في هذا الشأن، فإن تخطاها وسار إلى ما سار إليه سليمان بن عبد القوي الطوفي فإنه قد ضل عن سواء السبيل وصار إلى بوار.

ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية لا تتعدى، فالالتزام بها واجب، الطوفي المذكور، وهو من فقهاء الحنابلة، لم يلتزم بها، فخرق الإجماع في شأنها، إذ دعا إلى جعل المصلحة معيار الأحكام ومصدرها، وقد استنكر رأيه هذا، وعد خارجاً عن المعقول، على أن كلامه في هذا الموضوع - كما قيل - ليس نصاً في هذا المعنى الذي حمل عليه، وقد خص جمع من أهل العلم هذين الموضوعين: موضوع ضوابط المصلحة الشرعية[١]، وموضوع نظرية الطوفي[٢] هذه بمؤلفات خاصة فصل فيها الكلام عليها بتوسع، وبيان، ومن له رغبة في تعميق النظر فيهما، فليرجع إليها.

وإذا تمهّد هذا الذي استبان منه وجه الأخذ بالمقاصد الشرعية، وعلى أي حال يصح ذلك، فإن ما يرد على الذهن في هذه الحالة هو: كيف يمكن للذي الرغبة في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وللذي الاهتمام بالترجيح بين آراء الفقهاء الواردة في مسألة ما فاختلفت أن يمزج في مجاري نظره في هذا الشأن بين الاستنباط من الأدلة النصية، ورعاية المصلحة منضبطاً بقواعد ينحجز بها عن طرفي الوسط، وينكف بها عن التردي في مهاوي الأخطاء؟.

القلوب تشتاق إلى هذا الأمر، وهي تأمل أن يظهر منهج يضبط به مسلك النظر في هذا الشأن، ويستبين به وجهه في كمال، منهج يكون شبه المنهج الموضوع في «مباحث الدلالة» من حيث دقة النظر وصلابة الأسس.

(١) منها: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية - للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.
(٢) منها: المصلحة في التشريع الإسلامي، ونجم الدين الطوفي - للدكتور مصطفى زيد.

لكن واقع الأمر يدل على أن هذا الأمل مناله ما زال قصياً، إذ لم توضع في سبيل هذا الأمر معالم يستهدى بها، ويقتدى بدلالتها على ثقة من أجل بناء هذا المنهج المأمول، معالم توضع لهذا الأمر على قصد وتصاغ من أجله.

في كيفيات اعتبار الفقهاء للمقاصد الشرعية في اجتهاداتهم، وفتاويهم، وأحكامهم القضائية تتجلى معالم وصور قد يستهدى بها في بناء هذا المنهج المرجو ظهوره في هذا الشأن، بيد أن هذه المعالم - على أهميتها - لا تكفي في تصور تام لهذا الأمر المتشوّف إليه، إذ قصارى ما يستفاد من تلك التصرفات التي يتصرفها الفقهاء في مسالكهم الاجتهادية وما ذكر معها، وتلك الاعتبارات والكيفيات التي هم عليها في هذا الشأن، هو أنهم يحظرون كل ما لاح لهم فيه أنه مضر، وأن جريان حكم التحريم مع الضرر مطرد، وجريان حكم التحليل مع المنفعة التي يقر الشرع أنها منفعة جار على الدوام، وأن المقاصد الخمسة مراعاة في الأحكام الفقهية بالتزام.

وهذه الأمور لا تكفي - كما سبق - في بناء ذاك المنهج المذكور، إلا أن أمر دوران حكم التحريم مع الضرر، سواء كان بدنياً أو عقلياً أو روحياً أو مالياً أو عرضياً أو دينياً، ودوران حكم الإباحة - من حيث الأصل - مع المنفعة، أصل عظيم يبني عليه الفقيه تصرفه في شأن أحكام الأعيان، والاجتهاد فيها بطمأنينة وثلج صدر، لأن ما يضر علة تحريمه هي الضرر، وهو وصف ظاهر منضبط، وهذا هو ما يشترط في العلة الفقهية من شروط، كما هو معلوم، ولا يخفى أن ما كان مسموماً أو يؤدي أكله إلى مرض - مثلاً - ضرره عام لكل الناس، إذ طباعهم وبنياتهم الجسدية لا خلاف بينها غالباً، فما يضرها يضرها كلها، وما ينفعها ينفعها، ولهذا وجب جعل مصلحة الناس علة في تحريم ما كان هذا حاله، لأن هذه المصلحة عامة، وليست من المصالح العَرَضية التي لا ثبات لها ولا عموم، والتي لا يعتد بها في بناء الأحكام الفقهية، ومجاري النظر في البحث عن الأدلة الشرعية، وهي المصالح الفردية، أو شبهها، التي يمكن أن يكون فيها ضرر للآخرين، والتي لا تقر على حال.

وهذا الذي قد قررناه في شأن المضر المعتبر ضرره شرعاً هو الذي يجب أن يقرر عليه النافع المعتبر منفعته شرعاً، والذي يحق أن تكون منفعته علة للحكم - وهو هنا الإباحة - باستيفائها شروط العلة الفقهية السابق ذكرها.

وإذا تقرر أن الضرر والمنفعة علة تحريم الأعيان وتحليلها على هذا الوصف الذي مر ذكره فإن ذلك يولج الفقيه بطمأنينة في الاجتهاد في مسائل الأعيان على أتم وجه، وذلك لانضباط مبتناها، وظهور عللها، والقصد بالاجتهاد فيها (أي الأعيان) بناء أحكامها الفقهية الذاتية على أوصافها، ولا يشترط أن يكون ما يجتهد فيه منها مما استجد، فاستلزم حاله أن يبين حكمه الشرعي، بل كل عين من الصنف الذي أجريت فيه الأحكام الشرعية على أوصافه، واعتبرت أحواله في ذلك، ينظر فيه نظر اجتهاد، واستكشاف لأمره، فالأعيان (أي الأشياء) التي كان القدامى قد أفتوا فيها بالحرمة لظنهم أنها مضرّة، ثم استبان أنها بخلاف ذلك، يعكس فيها الحكم، فيفتى فيها بالحل، وقد تيسر في هذا الزمان إدراك ما يضر من الأشياء، وما لا يضر، وذلك لوفرة الوسائل والسبل إلى ذلك، والأزمنة الغابرة خلو من ذلك. وهذا من نافلة القول - هنا -، وإنما سقناه للتذكير.

ويجري - أيضاً - ما حكم فيه بالحل - بناء على ظن من أفتى فيه بأنه غير ضار - على هذا السنن، فيقلب حكمه إذا ثبت أنه ضار.

وإذ قد نجز لنا ذكره - بإيجاز واختصار - في شأن الاجتهاد في الأعيان، ومبنى ذلك، فإنه يحق لنا صرف النظر إلى أحوال المعاملات والعقود، وعرضها على معيار المصلحة والمفسدة (= المنفعة والمضرة)، إذ هي (أي المعاملات والعقود) شديدة الشبه في مبتناها الفقهي والشرعي بالأعيان، فالمعاملات التي عمت مفسدتها، وظهرت، وإن كانت لدقتها لا يدركها إلاّ الأكياس من الناس، وإن كانت مثالية، وهي معتبرة للشارع، فإنها (أي تلك المعاملات) ليست حلالاً، لأن أهل كل ما فيه ضرر الحَظْرُ.

وكل معاملة استجدت فإنها تفكك، وينظر في جزئياتها، ثم في أحوالها المختلفة، ثم فيما يؤول إليه الأمر فيها، لو أقرت، ثم تعرض على المعيار المذكور، ويستعان في استنباط حكمها بالنظر في أشباهها ونظائرها من المعاملات التي أفتى فيها من مضى من العلماء والفقهاء.

ولا بحث ولا نظر ولا اجتهاد في المعاملات التي أحكامها وردت في النصوص الشرعية، فانحسم أمرها، إلا لفهمها، أو القياس عليها.

ويبحث في المعاملات التي أفتى فيها السلف عن اجتهاد، وينظر في أحوالها والأسس التي بنيت عليها فتاواهم في شأنها، والغرض من ذلك عجم أعوادها واستكشاف حقيقة أمرها، والأحكام تدور مع عللها وجوداً وعدماً، فما ثبتت علتها من تلك الأحكام التي أفتى بها علماء السلف هؤلاء في تلك المعاملات استرسل أمره على ما كان، وما اتضح سقوط علته منها انخرمت صحته، ووقف جريان العمل به.

وما قرر في شأن ما ثبت ضرره من المعاملات، يقرر في شأن ما قرَّ أنه خال من الضرر من حيث بناء الأحكام الفقهية، ومسالك النظر - بوجه عام، وإن كان ما فيه الضرر حكمه الحظر، وما فيه المنفعة، أو كان خِلواً من الضرر حكمه الإباحة.

وهذا ليس على إطلاقه، لكنه الأصل، والمسائل وإن انطوت تحت أصولها فإنها قد يعرض لها - في بعض الأحوال - ما يفصل بينها في الأحكام من فروق وخصائص.

والخطب في هذا سهل، لأن ذلك جريانه معتاد في مستقر عادات المسائل وأصولها.

وبعد هذا الطوفان السريع على أطراف متصلة في الفقه الإسلامي برعاية المصالح، والتي تجلى منها (أي من تلك الأطراف) أن رعاية المصلحة ضابط مطرد في بعض الأحكام الفقهية.

وهذه المواضع التي تبنى فيها الأحكام على هذا (=رعاية المصلحة)

يلحق به كل ما شابهه، إذ هذه المواضع إنما ذكرت من أجل التمثيل، والتوطئة لنظر ذي وسع وسعة، وتمهيد السبيل لمن يمعن النظر، ويستقصي في بحث هذا الشأن، وبياناً لما يؤخذ من الكيفيات التي يعتبر بها الفقهاء المقاصد الشرعية في مجاري نظرهم واجتهاداتهم.

وهذه الأمور المستفادة مما مرَّ في هذا الشأن مهمة جداً، يعتمد عليها في أمر رعاية المصلحة في المسائل الفقهية الصالحة لذلك. غير أن هذه الأمور المستفادة المذكورة لا تكفي في بناء منهج ذي قواعد ضابطة، ومسالك نظرية موضوعة بعلم، وأسسها صلبة، كما هو مطلوب، إلاّ أن العمل في هذا الأمر لم ينحسم، والنظر فيه لم يُكْدِ، إذ قد يجعل ما ذكر مبدوءاً به، ثم يؤتى بعد ذلك بما به يتم القصد.

قد يكون القياس سبيلاً لا حباً، ووسيلة صحيحة موصلة إلى المؤمل في هذا الشأن أو إلى بعضه.

ومسلك العمل أن ينظر في العلوم الأخرى ومناهجها، وكيف صيغت، والطريقة المسلوكة في بناء القواعد، والضوابط، وأول علم ينظر فيه هو علم أصول الفقه، كيف بني صرحه، وكيف تصاغ فيه القواعد وتبنى فيه مناهج مواضيعه المختلفة، فما وافق حاله منها حال هذا المنهج الذي يرجى بناؤه، نبي عليه، وصيغ على وفقه.

وبالضبط يقع القياس على كل أمرين ينبغي اجتماعهما في الحكم والاعتبار، إذ هذا هو حال رعاية المصالح ومقتضى النصوص، فكل المواضيع التي ضبطها علماؤنا القدامى، وقعدوا مناهجها، وهي متصفة بما ذكر ينظر فيها، وفي كيفية صياغة قواعدها، ثم توضع قواعد وضوابط ومسالك نظر على منوالها.

والفنون يشبه بعضها بعضاً، فذو الدراية بقواعد فن ما يمكن له أن ينقلها إلى فن آخر، ويصوغها على وفق حال الفن المنقولة إليه، إن تشابهت أحوال الفنين، فالقياس والتعليل مصطلحان فقهيان نقل إلى علم النحو وأعملا فيه،

وقواعد علم البيان، والمنطق نقلت إلى علم الأصول، وهكذا قواعد تتداول بين فنون مختلفة، كل فن يعمل فيه على حسب حاله، والغرض الموضوع له.

الأخذ بالقياس على هذا الوجه، وإعماله في هذا السبيل أمر يخرج الذهن من البحث في الموضوع بانحصار، وانكباب على ذاته، وقطع الاعتبار عن كل ما سواه (أي الموضوع المبحوث فيه)، إلى البحث عن سبل تفضي إلى اهتداء الذهن إلى أفكار مؤدية إلى الغرض المنشود.

العقول تلقّح بنتاج عقول أخرى متقدة ذكاء، فتهتدي إلى أفكار تبصر بما يجب فعله في الأمور المبحوث فيها، وتضيء المسالك التي ينبغي سلوكها. والأفكار يهدي بعضها إلى بعض، وما أمر القياس في هذا الموضوع إلاَّ من ذلك.

ورب ذي أنفة من الاقتداء بمنهج من مضى يرفع عقيرته ويستنكر هذا، ويقول: يجب أن نضع منهجاً في موضوع الجمع بين المصالح ومقتضيات النصوص هذا بإعمال عقولنا معرضين عن كل ما يدل على أننا مقلدون لا نستقل بأي عمل فكري صرف.

هذا كلام ملؤه التبجح، قائله لا معرفة عنده بطبائع العقول، ولا بأحوال العلوم، فصارى نظره التخيل المبني على الجهل، إذ ماذا ينتظر من عنده القدرة على هذا الأمر من صرف جهده في شأنه، أم أن الأمر كما قيل: «اسمع عجعجة ولا أرى طحناً» ومن عنده شيء فليبده.

لو كان هؤلاء العلماء الأصوليون القدامى أحياء، أو كان في هذا الزمان من يشبههم في تحصيل الملكة العلمية الأصولية، لانحسم هذا الأمر وما شابهه باجتهاداتهم، وعملهم الفكري، ولانْكَفَّ أمثالنا عن الحديث في مثل هذه المواضيع التي لا طاقة لهم بها، وإنما يحومون حولها، ولا يردون، لكن لما خلا هذا الزمان ـ على ما نرى ـ من ذوي الطاقة على بَرْيِ هذه القوس، كان ما يقتضيه واقع الحال هو فعل المستطاع، وإن لم يكن مغنياً، كما قال إمام

الحرمين: «. . . فإذا أعضلت الإشكالات، وتعارضت الاحتمالات، فالرجوع إلى غالب الظن في كل فن دأب ذوي البصائر، وهو من ثمرات العقول (. . .) ثم إن أضربوا عما رأيناه واجتنبوه، فهل معهم يقين ادعوه؟ أم الغرض قطع النظر عن بقية المراشد، وانتحاء المقاصد، وغمس الناس في غمرات المتاهات.

وعلى كل حال: التشوف بالظن إلى الخير واجتناب الضير أحرى من حل الرباط، وقطع أسباب الاستنباط، وتخيير الخلق بين التفريط والإفراط»[١].

وختام القول ـ هنا ـ إن هذا الموضوع (موضوع رعاية المصالح ومقتضيات النصوص)، يجب أن يدارس دراسة شاملة غائرة عميقة، ويمعن النظر في السبل التي يظن أنها تفضي إلى وضع منهج علمي مضبوط فيه، يكون جزءاً من علم الأصول، لا فناً منفصلاً عنه، لأن فصل جزء من ذاته أمر شائن، بل لا يمكن في اطراد إحكام العقول والعادات ذلك مع صحة الفصل، وحصوله حقيقة.

(١) البرهان ٢/ ٩ ـ ١١.

المبحث الثالث

في ضبط المسالك

المؤدية إلى الآراء الفاسدة

تصادفك آراء فاسدة مستهجنة في بعض المسائل الأصولية، غريبة فيها، فاسدة، لأنها غير مبنية على ما هو مقرّر ومقعَّد في منهج البناء الأصولي من وجوب الالتزام والتمسك بمقتضيات المنطق الرهين، والعقل الرزين، الذي لا يحكم إلاّ عن دليل وبرهان مقبول.

وقد يشتغل المرء برد تلك الآراء، وإضاعة الطاقة الفكرية فيه، وهذا مسلك غير لاحب، وإنما المسلك الحق هو بيان عدم صحة أسس تلك المسائل، وأنها لا يعتد بها، وأن من يبني عليها آراءه منحرف عن جادّة الصواب، متخطٍّ منهج السداد، قاصد إلى الفساد.

وبذلك البيان ستنخرم كل المسائل التي بنيت على تلك الأسس الغير الصحيحة، فيستغنى بذلك عن إيراد بحث كل تلك المسائل، على وجه التفصيل، ولا يخفى ما في ذلك الرد الجملي من فائدة الاختصار، وقلة المؤنة الفكرية، والجهد الذهني.

يضاف إلى ذلك ما هو أهم، وهو تكوين عقل الباحث الأصولي على طبيعة النظر في أسس الأقوال، وأصولها، قبل النظر في الأقوال نفسها. ومن المعلوم أن ذلك يفضي إلى النظر إلى الأشياء المبحوث فيها على بصيرة وسعة نظر.

فإذا تقرر هذا، فإن تحديد المسالك المفضية إلى ما ذكر من الإفساد يحتاج إلى استقراء تام لها، وتتبع شامل، وهو عمل ينبغي تضافر الجهود على تحقيقه. وقد تبيَّن لي بعض من هذه المسالك المُفْضِية إلى تلك الآراء الفاسدة، وهي أربعة:

الأول: الاعتماد على القياسات الغريبة التي لا رابط فيها بين المقيس والمقيس عليه.[١]

الثاني: الاعتماد على مجرد التجويز الذهني والاحتمالات البعيدة[٢].

الثالث: الاشتغال بظواهر الألفاظ من غير غوص في المعاني التي هي الغرض المقصود[٣].

الرابع: الالتزام بآراء مذهبية في المواطن التي يعد التمسك بها فيها مفضياً إلى آراء سخيفة. مثال ذلك تمسك الحنفية بفروعهم في تفسير بعض نصوص الحديث، وآي القرآن، بلي أعناقها، فراراً من سقوط تلك الفروع، وبيان خطأ أئمتهم فيما ذهبوا إليه من أحكام في تلك الفروع الفقهية، التي خالفت تلك النصوص الشرعية. أقدموا على تفسيرها أو تأويلها لتوافق آراء أئمتهم. وإن كان ذاك التفسير وذلك التأويل يخرمان القواعد والضوابط التي يجري عليها كل تفسير صحيح سليم، وكل مقبول.

وقد مر حديث عن هذا الأمر في مسألة ضبط حجية العقل. وكان أعظم عمل تجديدي تصحيحي قام ببناء منائره إمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالى في علم أصول الفقه ـ هو جعل الأصول ـ العقلية والفقهية ـ معيار كل شيء أجرى فيه نظره، وبحث مسائله من غير التفات إلى ما سواها من آراء ذوي الشأن والإمامة في العلوم الشرعية، ولا يتردد في نقد وتزييف كل قول بان له أنه خطأ، نكب صاحبه في بنائه عما تقتضيه الأصول والقواعد وجرى في تقريره على وهم.

ولا يبالي فيما يرده وينقده من الأقوال والآراء بهيبة أصحابها وعلو شأنهم، إذ المدار ـ عنده ـ فيما يأخذ وما يرد على الأصول لا غير. وقد صرح بذلك مكرِّراً له.

---

(١) انظر: «منهج الأصوليين في بحث الدلالة اللفظية الوضعية» لمولود السريري ١٤٦.
(٢) ن م/ ن ص.
(٣) ن م/ ن ص وما بعدها.

قال في «فصل تقاسيم الأخبار»: «... وحقنا أن نحكم الأصول فيما نأتي وندر، ولا نسلك بمسلك الحقائق ذباً عن مذهب»[1].

وقال في مسألة «استثناء الشيء من غير جنسه»: «وحظ الأصول من هذه المسألة أن الجنس إذا اختلف فلا يجري الاستثناء فيه»[2].

وهذا ـ والله ـ الذي عليه إمام الحرمين في منهجه هذا هو الحق الذي يجب على كل ذي بصيرة أن ينهجه في بحث ودراسة مسائل الفقه، وأصوله، وكل علم يرجع في صحة مسائله وفسادها إلى أصول وقواعد راسخة ثابتة.

ولا ريب أن السبل المؤدية إلى الآراء الفاسدة غير محصورة في هذه الأربعة، التي ما سقناها إلاّ للتمثيل. فعلى ذي القدرة في المزيد منها استقصاء النظر والبحث عنها في النصوص الجدلية والكلامية واللغوية المأتي بها في بحوث المسائل الأصولية.

---

(١) البرهان ١/٢٢٦.

(٢) ن ص ١: ١٤٤.

المبحث الرابع

في ضبط وتوحيد
المصطلحات الاصولية

من اجل توحيد المصطلحات الاصولية ينبغي أن لا تُبنى على مقتضيات المذاهب الكلامية، التي فرَضَتْ على أصحابها تفسير ألفاظ اصطلاحية على وفق أسسها التي بُنيت عليها، فعلى سبيل المثال فسّر الأشاعرة السبب بأنه «ما يضاف الحكم إليه، لتعلق الحكم به من حيث إنه معرف للحكم أو غير معرف له»، وهذا نفي لأي تأثير للسبب على المسبب، وهذا جرى على مذهب الأشاعرة من أنه لا مؤثر إلاّ الله تعالى. وبذلك ضعفت العلاقة ـ عندهم ـ بين السبب والمسبب. وأما المعتزلة فهم على خلاف هؤلاء، حيث ذهبوا إلى أن السبب مؤثر بذاته[1]. وهكذا افترق أهل هذين المذهبين في تفسير هذا اللفظ الاصطلاحي وكل ما أشبهه لافتراق أصول مذهبيّهم[2].

ولا ريب أن مراعاة المُنصف لا ينبغي أن ترتبط بأي اعتبار غير موضوعي فيما فيه الحديث، بل عليه أن ينظر في ذاتيات الشيء المبحوث فيه: الذاتيات اللازمة التي يكاد الإجماع يقع على وجودها، أو وقع. وعلى هذا الأساس يعتمد في التعريف، من غير التفات إلى أي شيء آخر، لا يوجبه واقع الحال، ولا حاجة تُلجىء إليه.

هذا فيما يخص الاتفاق على الاسم والاختلاف في مدلوله (= تعريفه).

وأما فيما يخص الاتفاق على المعنى والاختلاف في المصطلح الذي يطلق عليه ـ وهو الأجدر بالاهتمام في التوحيد ـ فإنه لا ينبني الخلاف فيه على

---

(١) انظر حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع ١/ ٩٤ـ ٩٥.
(٢) وربما يكون الاختلاف مؤسساً على اعتبارات أخرى غير مذهبية.

أسس مذهبية كلامية، إذ اختيار الألفاظ لمعانٍ متفق عليها، لا يتم على أساس مذهبي - على ما استبان لي - وإنما يتم على أساس اتفاق جماعة على وضع مصطلح لمعنى ما، واتفاق جماعة أخرى على وضع مصطلح آخر له، وهو ما يسمَّى بتعدد الوضع. وهذا أمر يؤدي إلى انبهام المقصد، وخفاء المعنى المقصود، وخاصة إذا علمنا أن بعض المصطلحات وُضِعت لمعنيين متناقضين، بحيث تجد مصطلحات يستعملها أصولي بمعنى، وتجده يستعمله أصولي آخر بمعنى آخر.

من ذلك المصطلحات الموضوعة للتعبير عن المفهوم بشقيه: مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة. فقد كان المصطلح الذي سار عليه الإمام الشافعي هو هذا، أعني التعبير بالمفهوم، ثم قسمه إلى قسمين مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة. واستمر الحال على ذلك إلى أن أتى الإمام الأصولي محمد بن الحسن المعروف «بابن فُورَك»، فأحدث فرقاً لفظياً بين قسمي المفهوم.

فقال: ما دل على الموافقة - فهو الذي يسمى مفهوم الخطاب، وما دل على المخالفة فهو الذي يسمى دليل الخطاب»[1]

ثم حدث بعد ذلك تقسيم مفهوم الموافقة إلى قسمين (أحدهما) فحوى الخطاب، ويعني به المفهوم الموافق الذي يكون أولى في الاعتبار من المنطوق به، كضرب الوالدين الذي هو أولى بالتحريم من قول «أف» الوارد تحريمه في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء، الآية:٢٣]. (وثانيهما): لحن الخطاب، ويعنى به المفهوم الموافق المساوي في الاعتبار للفظ المنطوق به، كإتلاف مال اليتيم أو إحراقه المساوي لأكله (أي مال اليتيم) المحرم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[2]. [النساء، الآية: ١٠].

إلاّ أن هذا التفصيل لم يأخذ به إلاّ بعض الأصوليين، إذ من تتبع كلام

---

(١) إمام الحرمين الجويني: البرهان ١/ ١٦٥-١٦٦.
(٢) انظر حاشية العطار على شرح البناني على جمع الجوامع ١/ ٣١٧، إرشاد الفحول ص ١٧٨.

الأصوليين سيجد تعدد المصطلحات وتباين المعنى المقصود بها في هذا الشأن.

فالإمام الآمدي سوّى في كتابه «الأحكام» بين مفهوم الموافقة، وفحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ولم يبد أي فرق بينها[١].

والإمام القرافي في كتابه «شرح التنقيح» ذكر أن تنبيه الخطاب وفحوى الخطاب، ومفهوم الموافقة أسماء مترادفة لمعنى واحد.

وأما لحن الخطاب فهو - عنده وعند الإمام أبي الوليد الباجي المالكي - دلالة الاقتضاء، وهي دلالة اللفظ على ما لا يستقل الحكم إلا به، وإن كان اللفظ لا يقتضيه وضعاً»[٢].

وقال الشيخ زكرياء الأنصاري: «إن مفهوم المخالفة يسمى دليل الخطاب ولحن الخطاب»[٣].

وقال الفقيه عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي: «إن مفهوم المخالفة يسمى - أيضاً - تنبيه الخطاب، ولحن الخطاب، ودليل الخطاب»[٤]. وقال الإمام القرافي مثل ذلك[٥].

وهكذا - كما ترى - وقع اختلاف شديد في شأن هذا المصطلح، ولا يخفى ما في ذلك الاختلاف من ضرر على طلاب علم الأصول، ومن إفضاء بهم إلى تضييع الوقت في أمر كان توحيد المصطلح فيه منجاة من ذلك كله.

وإذا كان علماؤنا القدامى قد وقعوا في هذا الاختلاف بسبب اعتيادهم الانفصال، وبعد مساكنهم: بعضها من بعض، فإن هذا الزمان قد زال فيه ذلك

---

(١) انظر الإحكام ٣/ ٩٤.
(٢) ص ٥٣ـ ٥٤.
(٣) حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع ١/ ٢٤٥.
(٤) نشر البنود ١/ ٩٨.
(٥) شرح التنقيح ص ٥٣ وما بعدها.

كله، فعلى من يعنيهم الأمر أن يجتمعوا ويوحدوا هذه المصطلحات وما شابهها من هذا الوجه.

ومن استهجن غدً مثل هذا (= توحيد المصطلحات) من التجديد في العلوم فهو جامع إلى توسيع وإثراء ما يتشوف إلى تجديده من غير مبالاة بالوسائل، والأسباب المفضية إلى إدراك ما فيه مطمعه، وهذا جنوح عن السداد، إذ الأشياء لا تدرك إلاً بوسائلها وأسبابها.

وكل ما يتيسر به درك المعرفة على سهولة وتبسط به المسائل العلمية وتوضح صور مواضيع النظرية، بجلاء، فهو من أفراد معنى التجديد. والمحنة التي يلاقيها طلبة العلم بعدم توحيد المصطلحات من أشد أنواع المحن النفسية، إذ لا يدري ـ واحد تلك المصطلحات في النصوص التي بين يديه ـ ما هو المعنى المقصود به، إذ لا يراد به معنى واحداً. وهذا يكفه عن فهم النص الذي ورد فيه ذلك المصطلح، ويوقعه في القلق.

وأول درجات التجديد والسعي إليها إزالة الإبهام، وما يوقع في اللبس.

المبحث الخامس

في ضبط المسائل التي وقع فيها الخلاف على أسس لفظية

يشتد الخلاف في بعض المسائل الأصولية، ويطول فيها النقاش في استعراض الأدلة، وردّها، وترجيحها، من غير أن يكون لذلك أي ثمرة فقهية، وقصارى الغرض فيه إثبات مصطلح ما، أو نفيه، مصطلح لا يبنى على إثباته ونفي غيره، ولا على نفيه وإثبات غيره أي فرق علمي، بمعنى أنه لا فرق بين أن يُختار هذا المصطلح لذاك المعنى، أو يُختار له مصطلح غيره. ولا مشاحة في الاصطلاح وأي مصطلح أخذ به، فإنه يكفي في أداء المعنى المطلوب به. ومن ثم فإنه لا تفاوت بينها من حيث الثمرة والفائدة.

من هذه المسائل التي وقع فيها الخلاف على الأساس المذكور:

- مسألة «الفرض والواجب هل هما اسمان مترادفان أم لا؟».

- ومسائل وضع الحدود والتعريفات.

- ومسائل وضع المصطلحات، في بعض المواضع.

- ومسألة «ثبوت العموم بالعرف والعقل».

- ومسألة «عموم المفهوم» على رأي من يرى أن الخلاف فيه لفظي.

وهكذا كل المسائل التي انبنى فيها الخلاف على أسس لفظية، فإن غاية ما يستفاد من دراستها هي فهم طرق الجدل المذكورة فيها، ومسالك الاحتجاج المبثوثة في ثناياها، وليس وراء ذلك ثمرة فقهية تجنى، والغرض الأخير هو الفقه، فما لم يؤد إليه، لا فائدة في بحثه ـ هنا ـ.

ومسائل كهذه يجب أن تصاغ صياغة أخرى، ويجرى فيها النقاش على

الوجه الذي يتعلق به غرض الساعي إلى تصورها.

ومن استلذ مثل تلك التناقشات، والتراشقات الجدلية، فعدها من صميم علم الأصول، وطبيعة أساليبه، وناضل عن حياضها، واستنكر السعي إلى إزالتها، فهو يعتبر الناس بنفسه، ويقيس أحوالهم على حاله. وكان عليه أن يرى أموراً كهذه بمعيار تحصيل الفائدة، وتصنيفها على مقتضى ذلك، فالطالب ـ في بدء أمره ـ غرضه تصور المسائل، وإدراكها على حقيقتها، إذ هو (أي التصور) الذي عليه مدار بناء معرفة ما هو طالبه، فتشتيت قوته الذهنية في مسالك جدلية، وتناطحات فكرية في خلافات لفظية عمل يجب أن يتوقى.

ونفور الطلبة من هذا العلم من أسبابه هذا، ومن رجع إلى نفسه ـ وهو طالب ـ أدرك هذا، وتيقن أن التجديد في علم الأصول يجب أن يبدأ بتصحيح منهج بحث المسائل، فما ليس بضروري ولا تبنى عليه فائدة الرأي الصواب هو ترك الاشتغال به، وواجب الاشتغال بما هو أهم.

أما من تضلع في علم الأصول، واستهوته مسالك التحاور، والتناقش فيه، وأطربت قلبه أثمار نظر أئمة هذا الفن، فعكف عليها، وأكب، وهو متنعم بها، فهذا ممن اقتحم العقبة، وتخطى العوائق التي تصد غيره عن الاشتغال بهذا العلم.

حاصل القول ـ هنا ـ: أن هذه المسائل التي ورد فيها الخلاف لفظياً وما شابهها ينبغي أن يُصاغ بحثها ويضبط على ما يستوجبه حالها، إذ لا معنى لوقوع الخلاف فيها.

المبحث السادس

في ضبط الكلام في المسائل التي لم يَرِدْ فيها كلام الأصوليين على مورد متَّحد

يضيع الجهد المبذول في النقاش، والطاقة المستهلكة في الاستدلال، إن لم يتوارد كلام المتحاورين على موضوع متَّحد، إذ يتحدث طرف منهم (أي من المتحاورين) على شيء لا يتحدث عنه الطرف الآخر بالذات، والصفات، فينطبق عليهم قول الشاعر:

نزلوا بمكَّة في قبائِلِ نَوْفَلِ ونزلتُ بالبَيْداءِ أبْعَدَ مَنْزِلِ

وهذا الأمرُ قد تجده في بعض المسائل الأصولية.

منها مسألة «تقييد الأمر بالصفة»، فالصفة - هنا - يقصد بها الصفة المناسبة للحكم[1] - نحو زَكُّوا عن الغَنَمِ السائمة - ويقصد بها - كذلك - الصفة الغير المناسبة له - نحو زَكُّوا عن الغَنَمِ السُّود -، والأصوليون بعضهم لا يقول بمفهوم الصفة مطلقاً، وبعضهم يقول به مطلقاً، وبعضهم يفصل، فيقول بمفهوم الصفة المناسبة، وينكر مفهوم الصفة التي لا تناسب، ولقوم آخرين منهم تفصيل آخر غير هذا.

وأنت إذا تأملت في هذا الموضوع، تجد أن الأصوليين بعضهم يطلق فيه، وبعضهم يقيده. والواجب هو أن يكون الموضوع المبحوث فيه واحداً، ليتوارد النقاش على محل واحد، وهو الأمر الذي يُنْجِي من الخطأ في نقل أقوال العلماء وسرد مذاهبهم، ويكون التناقش فيه على وفاق في الموضوع.

ولما كانت هذه المسألة (= مسألة الأمر المقيد بالصفة) خالية من ورود

---

(1) وهو التي يسميها إمام الحرمين بالصفة المخيلة.

كلام الأصوليين فيها على مورد واحد في معنى الصفة، نقل عن إمام الحرمين فيها القول بقولين مختلفين، فقد نقل عنه بعض الأصوليين أنه لا يقول بمفهوم الصفة إطلاقاً، ونقل آخرون عنه أنه يقول به مطلقاً.

وقد بيَّن العلامة المحلي سبب هذا الاختلاف، فقال: «ولكون العلة غير الصفة بحسب الظاهر (. . .) أطلق عنه الإمام الرازي عنه إنكار الصفة، ولكون غير المناسبة في معنى اللقب أطلق ابن الحاجب عنه القول بالصفة»(١).

وهكذا ترى أن أساس هذا الاختلاف، إنما هو عدم وضع معنى واحد مجمع عليه للفظ «الصفة» ـ هنا.

ومثل هذا تجده ـ أيضاً ـ في مسألة: «الإجزاء هل يستلزم الصحة».

وأكاد أجزم بأن الأصوليين مختلفون في موضع كثير من المسائل التي يختلفون فيها، وأغلبها يصعب معرفة وجود الاختلاف على هذه الصورة فيها، ولكن ذلك يتجلى واضحاً من خلال تقرير بعضهم الكلام على وجه، والآخر على وجه آخر يُبين أنهم لا ينظرون إلى موضوع البحث بصورة متحدة، واحدة، بل دل بوضوح على أنهم ينظرون إليه على غير وفاق.

تأمل محاوراتهم في مباحث الدلالة ـ مثلاً ـ، إذ يبحثون في الصيغ: صيغة الأمر «افعل»، وصيغة النهي «لا تفعل»، وصيغ العموم: من، وما، وكل، واجمع، والجمع المعرف و(. . .)، فبعضهم ينظر إلى هذه الصيغ باعتبار هيئاتها المجردة، فيبحث فيها على تلك الحالة التي هي عليها مقطوعة عن أي اعتبارات أخرى من القرائن، والسياقات، منفردة بذاتها مجردة، كأنما لم تستعمل قط في أي نص، فأهل هذا النظر يحملون الصيغ على ما وضعت له، ودلت عليه بذاتها دلالة وضعية أو استلزامية. وأما بعضهم الآخر فإنهم ينظرون في الصيغ باحثين عن مدلولاتها، بنظرة أخرى، وهي أنهم ينظرون فيها (أي في هذه الصيغ) متلبسين باعتبارات أخرى زائدة عما تدل عليه تلك الصيغ

(١) انظر: حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٢٥٦.

مجردة. ومن تتبع كلامهم في الردود والتناقش والنقود أدرك هذا - بوضوح - لا محالة.

تأمل في مسألة: «الأمر بالشيء نهي عن ضده الوجودي» - مثلاً - تجد أن بعضهم يفرض معنى هذه المسألة في الأمر الإلهي، وبعضهم يفرضه في أمر الخلق.

مانعوا فرضه في كلام الله - تعالى - استندوا إلى أن علمه سبحانه محيط بكل شيء، وكلامه واحد بالذات، وهو أمر، ونهي، وخبر، واستخبار، وغيرها باعتبار المتعلق، وهذا يقتضي أن يكون أمر الله - تعالى - بالشيء عين النهي عن ضده.

وهذا مما بعد أن يكون فيه الخلاف بين الأشاعرة، لاتفاقهم على هذا الأصل العقدي، لكنهم - على هذا - اختلفوا في هذه المسألة.

ولما رأى بعضهم أن هذا الاختلاف بين الأشاعرة في هذه المسألة لا ينبغي دعا إلى صرف معناها إلى الكلام البشري، ليتوجه الخلاف فيها بينهم حينئذ، ويقبل.

إلا أن هذا الصرف - أيضاً - غير ممكن، فمن هو هذا الإنسان الذي يكون كلامه مستمراً على هذا الوجه، ويدرس في علم أصول الفقه، ويبحث فيه؟!.

فإن كان المقصود به هو رسول الله ﷺ فإنه ﷺ لا يتصور مؤمن أن يغفل النبي ﷺ أو ينسى أو يذهل عما وجب عليه تبليغه والذين تحدثوا عن صفة هذا الذي يصرف إليه معنى هذه والمسألة، والقصد بها من الناس ذكروا الذهول، والغفلة، والنسيان موانع من صحة حمل أمره على أنه نهي عن ضده الوجودي وغيره.

وهذا يدل على أنهم لا يقصدون به النبي ﷺ، ثم إنهم لو قصدوه لذكروه بصراحة، والمقام مقام بيان.

فإن لم يكن هو ﷺ المقصود، فمن المقصود من الناس بهذا؟ فلا مخلوق

يستمر كلامه لأخذ الأحكام الشرعية منه سواه؟!.

فإن ادعى مدع أن المقصود به هو من تكلم بكلام إنشائي تترتب عليه أحكام شرعية، كصيغ النذر، والوصية، وألفاظ العقود، فقد ذهل عن الفرق بين ما قرر في مباحث هذه المسألة من جعل الأمر بالشيء نهياً عن ضده شرعاً، وبين ما عليه يحمل كلام الناذر والموصي و(. . .) من محامل محصورة في الدلالة اللغوية التي تقرر على ما يحصل به مراد الناذر والموصي.

ومقتضى المسألة الأصولية هذه: أن الأمر بالشيء يتضمن حكمين: حكماً بفعل (= فعل المأمور به) وحكماً بترك (ترك ضد المأمور)، فمن لم يمتثل ما أمر به من فعل فإنه - بناء على هذا - سيحاسب على شيئين: ترك ما أمر به، وفعل ما نهي عنه، وبذلك تكون المؤاخذة على ترك كل فعل مأمور به على هاتين الجهتين.

فأين هذا من مسألة الموصي والناذر والحالف وما شابههم.

والصحيح أن هذه المسألة الأصولية كانت مفروضة في كلام الله - تعالى - لكن وقع في بحثها الاضطراب، وفي موضوعها الاختلاف.

وهذا أمر تجده - أيضاً - في مسألة «الأمر هل يقتضي المرة أو التكرار أو لا يقتضي أياً منهما» في هذه المسألة بين الأصوليين خلاف، وهو شيء معلوم، فمنهم من قال: «الأمر يقتضي المرة» ومنهم من قال: «لا يقتضيها»، ومنهم من قال: «يقتضي التكرار»[1].

وقد أوردت أدلة كل طائفة من هذه الطوائف التي اختلفت في هذه المسألة، وسيقت، وهي (أي تلك الأدلة) إذا تأملت فيها ترشدك إلى أن نظرة هؤلاء الأصوليين لموضوع هذه المسألة (وهو صيغة افعل)، ليست واحدة، بل هي مختلفة، إذ تلفي بعضهم يتحدث عن صيغة «افعل» مجردة - وهي المعبر

---

(١) التكرار - عند الأصوليين - هنا - هو استغراق الأوقات كلها في ذلك الفعل، إلا أوقات الضروريات كأوقات الأكل والشرب وقضاء الحاجة. وبهذا يختلف معنى التكرار الأصولي عن الفقهي.

منها بـ«صيغة افعل - بمعنى الهيئة المجردة» - عن أي اعتبار آخر، ولكونهم ينظرون إلى موضوع المسألة بهذه النظرة بدا لهم أن الأمر (= افعل) لا يدل على المرة ولا على التكرار، ولكن المرة من ضرورياته.

ومنهم من يتحدث عنه (أي عن موضوع هذه المسألة) وهو مستحضر في ذهنه الملازمة الخارجية (= ومعناها أن الفعل وقوعه يستلزم المرة، فلا يتصور إدخال فعل ما إلى الوجود إلاّ بها) بين الفعل والمرة، ولذلك قالوا: «الأمر يقتضي المرة».

ومنهم من يقرر الكلام فيه وهو معتبر الملازمة الذهنية (ومعناها تلازم شيئين في الذهن بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر)، ومن ثم قال: «الأمر لا يقتضي مرة ولا تكراراً» لأنه لا تلازم بينهما مقطوع به.

وأما من قال: «الأمر يقتضي التكرار» فإنه قد بدا له أن هذا أعلى ما يمكن حمل هذا اللفظ عليه، لأنه مطلق، غير مقيد بعدد. فحمله عليه.

وهذا الاختلاف في تصور الموضوع وعدم الاتفاق عليه بدقة أمر تجده في مسائل في أصول الفقه.

وهو أمر يجب على الباحث الأصولي أن يتنبه له، وعلى الساعي إلى التجديد أن يحرروا الكلام في المسائل التي ورد فيها ذلك، ليتحد مورد البحث في المسائل والنقاش.

المجرى الثالث

ما يجري التجديد في أصول الفقه بزيادته

وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: في القواعد التي يجدد علم أصول الفقه بزيادتها.
- المبحث الثاني: في المصطلحات التي يجدد علم أصول الفقه بزيادتها.
- المبحث الثالث: في توسيع ما ضيقه الأصوليون في أساليب اللغة العربية.

المبحث الأول

في القواعد التي يجدد علم الأصول بزيادتها

ومما يجب أن تزاد دراسته وبحثه لوضع قواعد فقهية له مفصّلة، حقوق الناس في الإسلام، فهذا موضوع جليل القدر، عظيم المنفعة، إذ لا يوجد في كل ما يروج من النظريات والمذاهب الفلسفية وغيرها مما يتبجح أصحابه بأنهم ذوو فكر وثقافة يتضمنان احترام الإنسان وتوقيره وتكريمه.

أقول: في كل ذلك لا يوجد عشر ما في الإسلام من حقوق وواجبات لازمة على الإنسان لأخيه الإنسان، ومفروضة فرض أحكام الله - تعالى - الأخرى، ومن تكريم وتوقير.

المسلمون - اليوم - لم يمتثلوا أوامر الله - تعالى - في هذا الشأن حتى كادوا ينسون أمره، لأن الدين أغلب الناس لم يأخذوه من النصوص الشرعية، وإنما أخذوه بالتقليد، فما استثقله آباؤهم وأجدادهم من الأحكام الشرعية أو جهلوه، فتركوه، قلدوهم فيه، واتبعوهم، حتى استقر في عقول الناس أغلبهم إن كل ما طلب شرعاً نفع الإنسان به من خير هو من باب المندوب إليه على اختيار، وكل ما أمر به الشارع الحكيم من أمور ترفع الكرب والشدة عمن وقع فيها هي من باب الإكرام الذي صاحبه متبرع على من أحسن إليه على سبيل الإحسان.

ومفاد هذا أن إغاثة الملهوف ذي الحاجة، وإنقاذ من على شفا التهلكة ونصرة المظلوم، وما جرى هذا المجرى يصح دين الإسلام بدون القيام به، على وجود القدرة عليه، والاستطاعة على الإتيان به.

وهذا غلط، من اعتقده مخطىء خطأً فاحشاً، إذ حقوق الإنسان في الإسلام والواجبات التي له (أي للإنسان) على غيره، والتي عليه لغيره هي من

صلب الدين، وصميمه، حتى أن حقوق الله ـ تعالى ـ التي تختصر في «أن يعبد سبحانه وأن لا يشرك به أحد في عبادته» ممتزجة بحقوق الناس، فكما حرم سبحانه وتعالى، الأمور التي تخرم عبادته وحقوقه التي له على عباده، حرم كل ما فيه أذى الإنسان بغير حق، وكل ما يزيل كرامته، وكل ما يؤدي إلى هلاكه، وغير ذلك مما وارد في نصوص الوحي (= الكتاب والسنَّة) من المحرمات في هذا الشأن.

وهكذا انقسمت المحرمات في الإسلام بين ما حرم لحفظ عبادة الله تعالى والإخلاص له، وبين ما حرم لحفظ حقوق الناس وكرامتهم وعزتهم.

وما أمر ما أمر به في الإسلام من مأمورات الأمثل ما حرم فيه في هذا الأمر، فالمأمورات ـ أيضاً ـ فيه مقسومة على نحو ما عليه أمر المحرمات في شأن حقوق الله ـ تعالى ـ وحقوق الناس.

الإسلام هو الدين المنفرد بخاصية توقف صحته وسلامة من دخل فيه من الخروج عن حدوده على أداء حقوق الناس، وما وجب لهم بلا امتنان.

بل ظواهر النصوص تدل على أن من لم يؤد بعض حقوق الناس الواجبة عليه ليس مؤمناً، كقوله ﷺ: «ليس مؤمناً من بات شبعان وجاره جائع» والأصل في النفي نفي الماهية.[1]

وكلمة الجار تفيد العموم والشمول لكل من قامت به صفة الجوار، كائناً من كان، سواء كان مسلماً أو غير مسلم.

وروي في هذا الموضوع أحاديث أخرى كلها تتضمن الوعيد الشديد لمن لم يدفع غائلة الجوع عن كل من نزلت به.

ومن المعلوم أنه لا شيء أشدُّ على المؤمن من فقده التقرب من الله ـ تعالى ـ وإبعاده من نيل رضاه. ولذلك كان ما ورد في هذا الأمر (= حقوق

(١) والذي قرره علماء المسلمين في هذا وما شابهه أن النفي فيه وارد للكمال، فيقال على هذا ـ في توجيه معناه: «ليس مؤمناً كاملاً».

الناس) من الوعيد أشد شيء وأعظمه على قلوب المؤمنين الواعين بما يستنبطه هذا الموضوع من خطر هائل.

قال - تعالى -: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ [الماعون، الآيات: ٤-٧]. هذه الآية الكريمة فيها - كما ترى - الجمع بين ترك الصلاة، ومنع نفع الناس (منع الماعون)، والصلاة - كما هو معلوم - عماد الدين، قرن[1] بها ترك منفعة الناس المحتاجين لها.

فهل عندنا فقه مفصلة مسائله في موضوع «منفعة الناس» كما يوجد عندنا فقه مفصل في مسائل العبادة، حيث تجد الأحكام مفصلة مرتبة على بيان بأصنافها الخمسة: الواجبات، المستحبات، المحرمات، المكروهات، المباحات. في كل واجب تجد المسائل المتعلقة بها مبينة على هذا النسق.

وقال - تعالى -: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الشورى، الآية: ٤٢]. ظلم الناس والبغي في الأرض بغير الحق أمر جلل، ورد فيه وعيد شديد (= عذاب أليم)، فكان بذلك كسائر المحرمات، لكن لم يوضع في هذا (= ظلم الناس والبغي في الأرض) فقه تفصل المسائل فيه على شكل شامل بيّن، كما هو الحال فيما فصل الفقهاء مسائله.

ووضعوا الأحكام المتعلقة بقضاياه، ونوازله، وربما وضعوا الأحكام لأمور مفترضة ذهنياً فيه.

موضوع حقوق الناس هذا يجب أن يوضع فيه فقه تفصيلي كالفقه الذي في المواضع الذي فصل العلماء والفقهاء إحكام جزئياتها وكلياتها، وقسموها إلى ما اقتضته أحوالها فيما يختص بأحكامها إلى الأصناف الخمسة المعروفة في الدين الإسلامي، وهي: الواجبات، والمندوبات، والمحرمات، والمكروهات، والمباحات. كذلك نريد أن يكون عليه حال حقوق الناس،

(١) دلالة الاقتران ضعيفة عند الأصوليين. والذي أراه أنها في سياق الوعد والوعيد ليست ضعيفة.

ليعلم الجار ما يجب لجاره عليه، وما يكره في حقه، وما الذي يستحب، وما الذي يحرم، وما الذي يباح، وهكذا فيما يتعلق بالزوجة، والزوج، والولد، والوالد، والأم، و(. . .) وسائر الناس.

نريد في هذا الموضوع فقهاً مفصلاً يصف فيه المصنفات الخاصة التي يجب أن تؤلف على طريقة المؤلفات الفقهية، بحيث تجد فيها من العناوين مثل ما تجده في الكتب الفقهية ـ تماماً، فتجد ـ مثلاً ـ باب ما يجب للوالد على ولده، باب ما يندب فعله للوالد، باب ما يكره أن يعامل الوالد به، أو يقال له. وهكذا أيضاً ـ الأمر والحديث في شأن الأم، والولد، والوالد و(. . .)، والجار، وسائر الناس. ولا ريب أنه سيكون من حقوق من ليس من المسلمين على المسلمين تبليغهم رسالة الإسلام والسعي إلى بيانها وإظهارها على حقيقتها لهم. وبناء صرح فقهي عام في هذا الموضوع ليس بالأمر المستحيل، إذ النصوص الشرعية التي تؤخذ منها أحكامه موجودة، والوسيلة إلى ذلك استثمار النصوص والاستنباط منها.

نعم، هذه أمور فقهية، وموضعها كتب الفقه، لكنه ينبغي أن تدرس في علم الأصول هذه المواضع التي لم يمتد إليها نظر الفقهاء القدامى، ويبحث في شأنها لوضع قواعد فقهية لها يستهدى بها في أمرها، وهذه القواعد ستؤخذ من أحوال هذه المواضع في نظر الشريعة الإسلامية. ورب ذي جهل بقيمة هذا يستخف بأمره، ويجافيه، ويتبنى عطفه، ويقول: هذا أمر تافه، لا يستحق الاعتبار.

يقال لهذا ولأمثاله: إن من اطلع على ما يلاقيه الناس بعضهم من بعض من شدة وعنتٍ وألم لجهلهم بما عليهم من واجبات، وما لهم من حقوق، أدرك قيمة هذا الموضوع وأهميته وخطورته. «ولسان الحال أفصح من لسان المقال». هذا ما نريد ذكره في هذا الموضوع بإيجاز، ومن له رغبة في بسط الكلام فيه، تيسر له الأمر، وأورد الأمور فيه على سعة، إذ النصوص الشرعية متضافرة على بيانه.

زيادة وضع قواعد خاصة بالاستنباط

الاستنباط السليم الصحيح يتوقف على دقة النظر وطول الممارسة، والحذق في معرفة مدلولات الألفاظ ومقتضياتها ومستلزماتها، ومتضمناتها، ونفوذ العقل إلى خبايا النصوص، والمهارة في استعمال القواعد المرشدة إلى المعاني المكنونة. ولهذا بقي القيام بأمر الاستنباط هنا لا يصل إليه إلا من يستجمع كل الشرائط المذكورة التي يتوقف عليها هذا الأمر. ومن رامه ممن ليس من أهله، وأقدم عليه وقع في أخطاء فاحشة، وأتى بأحكام لا تمت إلى ما نسب من الأدلة بصلة، جر على نفسه الإثم، وجعل عرضه هدفاً للناس.

والسؤال الذي يرد على الذهن، والمرء يتأمل هذا الموضوع، هو لماذا لم توضع قواعد خاصة بأمر الاستنباط هذا، بصورة مفصلة يستهدي بها الناظر المستنبط؟.

قد يقول بعض الناس: إن قواعد الاستنباط قد فسرت وبينت في علم الأصول، والمتشوف الطامع في الاستنباط يدرسها هناك فيدركها، ومنها مباحث الدلالة التي من أتقن مسائلها، وقواعد البحث فيها، ومسالك النظر المبثوثة بين ثناياها، حتى يصير ذلك هيئة راسخة في نفسه اهتدى إلى كيفية الاستنباط على وجه سليم صحيح. نعم، هذا صحيح، لكن المطلوب هو وضع قواعد خاصة بفن الاستنباط، وضبط مسلكه، بحيث يكون من درس هذه القواعد وضبط هذا المسلك قادراً على الاستنباط، ومعرفة ما يصح من المستنبطات مما لا يصح بمعرفة صحة إفادة النصوص لما نسب إليها، أو عدمها. وعلى يقين ندرك أن الأصوليين القدامى لو كانوا في زماننا هذا لوضعوا في هذا الأمر قواعد يعتمد عليها في شأنه، ويستهدى بها في إجراء النظر فيه، وذلك للحاجة إليها، وافتقار أهل هذا الزمان إليها، لأنهم على غير انضباط وفقه ومعرفة بأصول الفقه يستنبطون. بل إن هؤلاء القدامى لو كانوا في هذا الزمان لوسّعوا مدى نظرهم إلى كل موطن استوجب حاله النظر فيه، وتغطية مسائله بالأحكام الفقهية. وتاريخ التشريع الإسلامي وما خلّفوه من الثروة الفقهية خير من يشهد بذلك.

المبحث الثاني

في المصطلحات التي يجدد علم أصول الفقه بزيادتها

لا ينبغي الجمود في أي حركة علمية، كيفما كانت، بل لا يجوز، لأن الحركة يفيد معناها عدم الوقوف أو التوقف. ومن ثمَّ فإن كل ما يستدعيه واقع حال العلم المبحوث فيه يجب إحداثه، سواء تعلق الأمر بإحداث مصطلح جديد أو بغيره.

في علم أصول الفقه وضع المتقدمون من الأصوليين المصطلحات التي تدور فيه وتروج، ولم يزد المتأخرون شيئاً مهماً على ذلك، مع أنه يظهر أنه توجد معان يجب أن توضع لها ألفاظها (مصطلحاتها) الخاصة بها، وإدخالها بصفة رسمية مستقلة في هذا العلم (علم الأصول).

من ذلك إحداث مصطلح متفق عليه، يطلق على الدلالة الرابعة، وهي الدلالة التي يطلق عليها بعض الأصوليين: «دلالة المطابقة بواسطة التضمن»، وهذا النوع من الدلالات لا يذكره المناطقة، بل لا يقسمون الدلالة إلاَّ إلى الأنواع الثلاثة المشهورة، وهي: دلالة المطابقة، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام.

والذي أفضى بالأصوليين إلى القول بهذه الدلالة الرابعة هو أنهم رأوا أن صيغة «المشركين» لا تدل على أزيد المشرك بأي من الدلالات الثلاث، فلا تدل عليه بمطابقة، ولا تضمُّن، ولا التزام، لأن دلالة المطابقة هي الدلالة على كمال المسمى، وزيد المشرك ليس كمال مسمى المشركين.

وأما دلالة التضمن فهي الدلالة على جزء المسمى، كدلالة لفظ البيت على السقف، وهو ما لا ينطبق ـ أيضاً ـ على زيد المشرك بالنسبة للفظ المشركين، لأن زيداً قد يزول ويخرج من المشركين، ولفظ المشركين يطلق على من بقي حقيقة، بخلاف ما لو أزيل السقف من البيت، وأما دلالة الالتزام

فهي الدلالة على لازم المسمى البيّن، كدلالة لفظ السقف على الحائط، وهو ما لا ينطبق حاله - كذلك - على لفظ زيد بالنسبة للفظ المشركين.

فإذا تقرر هذا، فإنه يلزم أن يُوضع مصطلح جديد لهذه الدلالة التي دل بها لفظ الجمع على مفرده. نعم، نوقشت هذه المسألة، وذهب البعض إلى تسمية هذا النوع من الدلالة بدلالة المطابقة بواسطة التضمُّن، كما مر ذكره.

وعلى أي حال، فإن ما أقصده هو أنه يجب وضع مصطلحات جديدة لكل معنى لا لفظ يدل عليه، ويندرج في هذا المعاني التي لها ألفاظ اشتركت فيها مع غيرها من المعاني، سواء كانت معاني مختلفة في ضيق المعنى، وسعته، فقط، أو كانت مختلفة اختلافاً جذرياً، مثال ما اختلف فيه من جهة سعة المعنى وضيقه: «النَّصُّ».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى ينبغي التعريف - أولاً - في أول المؤلفات الأصولية بالمصطلحات التي يقع الغلط في فهمها، كمصطلح «المصلحة» فإن ما يرد على الذهن عند سماع هذه الكلمة هي المصلحة الدنيوية فقط، ولا يخفى ما في هذا المعنى من الغلط، إذ المصلحة الشرعية هي مصلحة الإنسان في آخرته، ثم مصلحته في دنياه، وبذلك فهي مزدوجة الماهية.

كثير من الناس - إذا سمعوا كلمة المصلحة في سياق الحديث عن كون الشرع الإلٰهي يوجد حيث توجد المصلحة - يعتقدون أن المصلحة المقصودة في هذا الشأن هي المصلحة الدنيوية التي مدارها حول حظوظ النفس، ولهذا تجمح النفس ببعضهم إلى التلذذ بلَوْكها، وإحامة فكره حولها.

وهذا الذي يتصوره هؤلاء في معنى المصلحة باطل، وبدهي أن الدين لو شرعه الله - تعالى - ليكون خادماً في جلب ما تحبه النفوس ما كان له أي معنى، ولا قيمة، ولا فائدة زائدة، إذ حظوظ ورغبات النفوس، الناس متنافعون متقاتلون على تحصيلها، مدفوعون إلى ذلك بغرائزهم.

وهذا مشاهد كل يوم، وهم في ذلك غير محتاجين إلى دين يرشدهم إليه.

والمصلحة التي تتصل بشرع الله هي مصلحة الأنس في الدنيا المتعلقة ببقائه

وكرامته، ومصلحته في الدار الآخرة، وهي مناط الأحكام الشرعية وكل ما جاء به الدين من أمور، وهذه هي المصلحة الأولى التي إذا عارضها شيء مما يتصل بمصلحة الدنيا قدمت عليه وأسقط. ومن رام أن يُقصر المصلحة الدينية في أمور الدنيا، فقد أغرب، وقال زوراً، وجاء شيئاً إدًّا.

ولهذا التلبيس التي تصير إليه مثل هذه المصطلحات يجب أن تحد ـ أولاً ـ وتعرف بها، قبل الحديث عن أحوالها، كما يفعل علماؤنا القدامى على الدوام، وينهجونه في مصنفاتهم.

المبحث الثالث

في توسيع ما ضيّقه الأصوليون في أساليب اللغة العربية

لا شكّ أن الأصوليين أدقُّ نظراً من جميع من تكلَّم في فنون اللغة العربية من نُحاةٍ، ولُغويين، وغيرهم، لكن ذلك لم يمنع من وُجود شيء من التضييق في بعض اختياراتهم اللغوية.

من تلك الاختيارات عدم إجازتهم أن يقول القائل: «اسأل البساط» وهو يريد صاحب البساط. وهذا لا يصح منعه إلاَّ على مذهب من يقول: المجاز يحتاج إلى النقل، وهو مذهب ضعيف وشاذ.

والنحويون والبيانيون يجيزون هذا الذي منعه الأصوليون ـ هنا ـ وهو أمر مستغرب، إذ الأصوليون هم الذين يوسّعون ما يضيّقه غيرهم من المعاني اللفظية، إذ يدخلون معاني تحت الألفاظ، لا يقبل غيرهم دخولها تحتها، مثال ذلك كلمة «الصفة»[1] وكلمة «اللزوم» وكلمة «التحديد» و(...).

وحاصل القول أنه يجب العمل بمنهج الأصوليين المتسم بتوسيع ما ضيّقه غيرهم في معاني الألفاظ، وكل ما خرج من أقوالهم عن هذا المنهج فإنه يجب أن يُرد إليه.[2]

ويستثنى من ذلك ما منعت من توسيعه الاعتبارات العقلية، ومقتضيات العقائد، فهذا مقصور معناه على ما حد بالعقل، والعقيدة، ومعلوم أن ما تصد عنه العقائد يسقط ويهمل. وهذا أمر معمول به في كل الفنون، فكل ما يخلش

(١) الصفة تطلق ـ عند بعض الأصوليين ـ في باب المفهوم على الوصف، والشرط، والعدد، والظرف، وكل أفراد مفهوم المخالفة.

(٢) يشترط المناطقة في اللزوم في باب الدلالة أن يكون عقلياً، والأصوليون لا يشترطون ذلك.

العقيدة الدينية يصرف وينبذ سواء تعلق الأمر بتفسير النصوص، أو بيان معاني الحروف، أو غير ذلك.

ألا ترى أن النحاة يتفادون إعراب اسم الجلالة بالمفعول به، ويقولون بلله: «منصوب على التعظيم»، ويقولون في إعرابه إذا وقع الفاعل: «الفاعل مختار». وهذا أمر جليل القدر ذو شرافة، إذ لا قيمة للحياة ولا للمعرفة ولا لأي شيء آخر في نظر المؤمن، إذا أهين اسم الله ـ تعالى ـ أو استخف به.

وهذا شيء منطوٍ تحت ضلوع كل مؤمن، وهو ما يتجلى في مجاري بحوث علماء المسلمين ومسالكهم النظرية، وما يقررون الكلام عليه، سواء كانوا أصوليين، أو فقهاء، أو غيرهم.

ومن تعلق بقلبه رغبة في مزيد أمثلة في تقرير هذا المعنى، فإن ما ورد في مسائل الكلام النفسي وما يتعلق من مسائل ومباحث عند الأشاعرة، والعدل، ورعاية الأصلح، واللطف و(...) عند المعتزلة، على هذا المعنى يحوم، فمن اطلع عليه وعلى ما شابهه بدت الأمثلة التي تجري هذا المجرى وتقرر المعنى السابق له.

المجرى الرابع

ما يجدّد علم أصول الفقه

بإزالته منه

المجرى الرابع

ما يجدّد علم اصول الفقه بإزالته منه

إزالة أي شيء امتزج بما هو مدرج فيه ومدخل في ذاته أمر صعب على كل من ألف رؤية ذلك الشيء وما توطنه ذاتاً واحدة، وإن كان واقع الحال يدل على أنه (أي ذلك الشيء) قد حل غير منزله، وسكن غير بلده، ووضع حيث لا يفيد. علم أصول الفقه علم مفتوح، حاله يستلزم ذلك، وما أسس من أجله لا يتوصل إليه إلاّ بالصورة التي هو عليها. ينفرد عن الفنون الأخرى بانتقال بعض القواعد إليه، وإدماجها في ماهيته، والفنون الأخرى تنقل من بعضها إلى بعض المصطلحات فقط، فتمايزت في هذا عنه (أي عن علم الأصول).

لكن ما يدخل في علم الأصول من قواعد أصلها فنون أخرى، يرقّى عما كان عليه حاله في موطنه الأصلي، ويصيَّر على وفق ما يقتضيه قوانين وقواعد علم الأصول (موطنه الجديد) من جعله مضبوط الأحوال بقوانين عقلية دقيقة.

وهذا شيء تجده في مسائل نحوية نقلت إليه كالاستثناء، ومعاني الحروف، ومسائل بيانية أدرجت بين مسائله، كالمجاز، والكناية، والتعريض، ومسائل منطقية وظفت فيه، كأقسام الدلالة. لكن توجد فيه مسائل سيقت إليه إما على سبيل الاستطراد، فبقيت يتناقلها الناس فيما يكتبونه من مصنفات في هذا العلم، وإما لأنها ينجر إليها كلام المتناقشين في مباحث هذا العلم لأنها تتم بها صورة ما فيه الحديث (وهذه ـ أيضاً ـ صورة من صور الاستطراد).

هذه المسائل لم تدمج في هذا العلم على نمط المسائل الأخرى التي تستثمر بها النصوص، وتبنى عليها الأحكام الفقهية، وإنما تذكر فيه بدون أن تكون من مسائله حقيقة، لأنها لا تستخدم في بناء الأحكام الفقهية، ولا تكون

عوناً على ذلك.(١)

وقد نص بعض أهل العلم على أن في حذفها (إزالتها) من هذا العلم (علم الأصول) مصلحة، إذ تستنزف جهد الطالب وطاقته، وتشغله عما هو أهم له، من المسائل الأخرى، وهي وإن حصلها لا تفيده في شيء ولا يظفر من معرفتها بطائل. الإمام أبو إسحاق الشاطبي بيَّن نوع هذه المسائل إذ قال: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا تنبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً على ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية (. . .) وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيه، كمسألة «ابتداء الوضع». ومسألة «الإباحة هل هي تكليف أم لا»(٢)، ومسألة «أمر المعدوم»(٣)، ومسألة «هل كان النبي ﷺ متعبداً [قبل بعثته] بشيء أم لا» ومسألة «لا تكليف إلاَّ بفعل»(٤). ».(٥)

وقد عد الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى ذكر «مسألة هل كان النبي ﷺ

---

(١) وهي من مسائل المبادىء اللغوية. ويُتكلَّم فيها عن وضع اللغة، هل هو توقيف من الله ـ تعالى ـ وبذلك يكون واضعها هو الله سبحانه. أم أن البشر هم واضعوها؟ في هذه المسألة خلاف. «انظر: إرشاد الفحول ص ١٢ـ ١٥، البرهان ١/ ٤٤، المستصفى ١/ ٣١٨، شرح الكوكب المنير ١/ ٩٧ـ ٩٨ـ ٢٨٥».

(٢) ذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني إلى أن المباح مكلَّف به. وفسر قوله هذا: بأن المباح مكلف به من حيث إنه يجب اعتقاد كونه مباحاً. وذهب الجمهور إلى أنه غير مكلف به، لأنه لم يرد تكليف بفعله. «انظر: حاشية البناني على شرح المحلى على جمع الجوامع ١/ ١٧٢ـ التحصيل من المحصول ١/ ٣١٤ـ ٣١٥، البرهان ١/ ١٤ـ ١٥، نشر البنود ١/ ٢٥».

(٣) مسألة كون المعدوم (الإنسان الذي ما زال في العدم) مكلفاً، يرد ذكرها في بعض الكتب الأصولية في فصل «المحكوم عليه»، من باب أو مبحث الحكم. والقول الجملي فيها: أن أبا الحسن الأشعري ـ إمام الأشاعرة ـ ذهب إلى أن المعدوم مكلف تكليفاً معنوياً بالأمور التي سيكلف بها تكليفاً تنجيزياً متى خرج إلى الوجود. وقد بنى رأيه هذا على أن كلام الله ـ تعالى ـ أزلي قديم، وهو ما يلزم منه توجه الخطاب في الأزل إلى المخاطبين به، قبل وجودهم. وهذا قول ضعيف أنكرته جميع الفرق الكلامية بل أنكره جمع من الأشاعرة أنفسهم. (انظر: الإبهاج ١/ ١٥١).

(٤) انظر هذه المسألة في حاشية البناني على جمع الجوامع ١/ ٢١٣.

(٥) الموافقات ١.

متعبداً بشيء قبل بعثته» هذه في أصول الفقه وغيره بأنه تنطع، فقال: «وقال قوم متكلفون متنطعون: ماذا كانت شريعة النبي ﷺ قبل أن ينبأ...»(١).

وإمام الحرمين حصر فائدة هذه المسألة في كونها فائدة تاريخية.

هذه بعض المسائل التي تذكر في أصول الفقه، ولست منه، لا في ورد، ولا في صدر، وهي لذلك وجب أن تحذف منه.

ويلحق بهذه المسائل في هذا الشأن (= الحذف) المسائل المبنية على أسس كلامية ـ مما لم يذكر ـ ووقع فيها الخلاف بناء على الأسس تلك، كمسألة «الواجب المخير» ومسألة «الحرام المخير»، و«التكليف بالمحال لذاته».

ويلحق بها ـ أيضاً ـ التحديدات أو التعريفات للألفاظ الشرعية ـ التي تبنى عليها أحكام الواجبات والمنهيات ـ باعتبار الكلام النفسي. إذ الأصولي إنما يحدد ويعرف الألفاظ (الملفوظات) باعتبار صيغها. لأن موضوع العلم الذي يسير على وفقه (وهو علم أصول الفقه) إنما هو الأدلة السمعية (نصوص الكتاب والسنة). فتعريف الألفاظ وتحديدها باعتبار الكلام النفسي وكيفيته، أمر الأصولي في غنية عنه. إذ عمله ـ كما ذكرنا ـ منصب على الألفاظ، يباشرها وفق عمله. ومن المسائل التي ينبغي حذفها ـ أيضاً ـ المسائل التي جهل من قال بها (= مجهولة النسب)، ولم تذكر على سبيل الفرض والتقدير.

من تلك المسائل التي لم يعرف القائل بها (أو الأقوال المجهولة النسب): القول الذي يذكر بين أقوال العلماء في مسألة «الواجب المخير»، وهو: إن الواجب من الخصال المخير فيها واحدة معينة عند الله ـ تعالى. فهذا القول القائل به مجهول. المعتزلة ينسبونه لأهل السنة، وأهل السنة ينسبونه للمعتزلة. ولم أر ـ فيما اطلعت عليه ـ من أثبت نسبه، إذ الجميع متفق على فساده، ثم إنه لم يجر على مقتضى أصول أي من أهل المذهبين، فرائحته صوفية.

ومنها: (أي الأقوال المذكورة): القول بأن من أمر بأمر وقته موسع،

---

(١) الأحكام ٥/ ١٧١.

(كصلاة الظهر ـ مثلاً ـ أو الحج) فبادر إلى فعله فوراً في أول وقته ليس ممتثلاً. بناء على أن الأمر الموسع وقته للتراخي، لا للفور، فمن قدم ما طلب منه بذلك الأمر كان كمن قدم الشيء قبل وقته الشرعي». هذا القول لا يعرف القائل به. وإنما يقال: إنه لغلاة الواقفية. وهو عَلَمٌ لا يعلم لمن وُضع.

ومنها[1]: «أن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز ـ أي الاستحباب، إذ المحقق بارتفاع الوجوب انتفاء الطلب الجازم، فيثبت الطلب غير الجازم». وهذا القول غريب من جهة النقل، وإن كان ظاهراً من جهة العقل. وظاهر الكلام وغيره يقتضي أنه لم يقل به أحد، خلاف ما يقتضيه كلام ابن تيمية من وجوده.

هذه بعض المسائل والأقوال التي يستوجب حال التجديد أن تزال من علم أصول الفقه. فإن قال قائل: إن هذا (أي الإزالة) عمل ينقض منهج الأصوليين الذي من خصائصه استعراض الأقوال والآراء الواردة في مسائله، ومباحثه على حد سواء، من غير التفات إلى التفاوت الحاصل بينها في الحجية، إذ تستعرض باعتبار أنها قيلت في موضوعها، وهذا عمل جليل، فكيف يُسْعَى إلى نقضه؟.

الذي ينبغي أن يستعرض على الطريقة الأصولية هذه هو ما له علاقة بأصول الفقه، وصح أنه يوجد من قال به، وليس فيه ما يوهم نقصها في ذات الله ـ تعالى ـ أو يفضي إلى الوقوع في وسواس العقيدة، كالمثال الذي يورده الأصوليون في فصل التخصيص وهم يقررون أنه ما من عام إلاَّ وهو مخصوص، وهو «أن الله ـ تعالى ـ خلق كل شيء، كما في القرآن ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، قالوا: إن هذا عام مخصوص، أو مخصص، لأن الله ـ تعالى ـ لم يخلق نفسه»، وهذا كلام إذا سمعه من في قلبه اضطراب في أمر العقيدة كيف سيكون عليه وقعه، ألا يفتح له باب الحيرة، ويذكي في قلبه نار الوسواس؟!. التمثيل بمثل هذا غير سديد، لما فيه من الضرر، والفتنة لقلوب بعض الناس. ومن ثمَّ حذفه واجبٌ.

---

(١) انظر: نشر البنود ١/ ١٣٦.

الخاتمة

لا ريب أن الغاية من التجديد في علم أصول الفقه هي التمهيد لنشوء عقل أصولي ذي أوصاف مخصوصة معينة جديدة، أو مجدَّدة، إذ التجديد في أي علم يؤدي إلى التجديد في الملكة العلمية التي تنشأ عنه. والعلم حقيقة هو الملكة. وكل ما يطلق عليه اسم العلم مما سواها، ليس إلاَّ وسيلة لتحصيلها، إذ العلم هو المعلوم، ولا يكون الشيء معلوماً إلاَّ إذا عُلِمَ، وأدرك على حقيقته، ولذلك كل تجديد في أي علم مآله إلى التجديد في العقول التي تستمد منه، وتأخذ منه معارفها.

ومن المعلوم أن الاختلاف بين العقول فيما تحكم به إنما يحصل لاختلاف مشحوناتها المعرفية، وأحوال أهلها النفسية، وتباين أنماط التفكير وسبل النظر، واختلاف الاعتبارات.

أصل الاختلاف بين الفقهاء هو اختلافهم فيما يستحضرونه في أذهانهم حيث يجرون نظرهم في النصوص الشرعية، وهم يستثمرونها، وحين يجتهدون، وحين يرجحون بين الآراء الفقهية التي وقع بينها الاختلاف، لاختيار ما ترجح من تلك الآراء، وحسم الخلاف في المسائل الخلافية.

بعض الفقهاء ينظر في النصوص الشرعية لأخذ الأحكام الفقهية منها، وهو مركز نظره على ظواهر النصوص، من غير التفات إلى أي أمر آخر، ولا استحضار لأي اعتبار يمتزج بنظره، وهو مكب على اجتهاده، ومن ثم يأخذ الحكم من ظواهر النصوص لا غير.

والذين يذهبون هذا المذهب هم الظاهرية، على تفصيل وفروق قليلة بينهم في هذا الأمر.

وبعضهم (الفقهاء) ينظر في النصوص الشرعية مستفرغاً جهده في استنباط الأحكام الشرعية (= الفقهية) منها، وهو مستحضر في ذهنه جمعاً من

الاعتبارات (= الأصول) والقواعد التي سيأخذ بمقتضياتها في الأحكام التي سيستنبطها، وكلها (أي تلك الاعتبارات والقواعد) خارجة عن ظواهر الألفاظ، وكلها - في نظر من يأخذ بها - مبنية على أسس شرعية متينة.

فالمالكي - مثلاً - يستحضر في ذهنه حين يجتهد أو حين يرجع أو حين يستثمر النصوص الشرعية مجموعة من الاعتبارات (= الأصول) التي يرى أن لها تأثيراً في شأن ما يبحثه، وما يصرف إليه الحكم فيه، فيستحضر - مثلاً - «سدّ الذرائع»[1]، فيبني الحكم على مقتضاه، ويتخطى قصر النظر على الشيء الذي اجتهد فيه، وعلى أوصافه الذاتية، فينظر إلى المئال، وإلى ما يترتب على الحكم الذي ورد على ذهنه من المفاسد، فيمنعه، ويحكم بخلافه، فيسد بذلك الذرائع التي تفضي إلى تلك المفاسد أو المفسدة.

أو يستحضر في مجاري نظره الفقهي والاجتهادي «الاستصحاب»[2] فيأخذ به، ويجعله عمدة نظره، وأساس اعتباره، فلو جاءته مسألة متضمنة طلب الحكم عن شيء مما يؤكل - مثلاً - فإنه يفتي فيه بأنه حلال، بناء على أن الأصل في الأشياء الإباحة، ويبقى الشيء مستصحباً لأصله، حتى ينقله عنه دليل شرعي صحيح، أو يظهر فيه وصف معتبر للشارع مؤثر في الحكم، وهو الضرر. وهذا الأصل (= الاستصحاب) ينحسم به التردد، وتنقطع به الحيرة فيما يحكم به في شأن الأشياء التي لم يرد فيها حكم شرعي منصوص عليه، أو يستحضر «مراعاة الخلاف» فيأخذ به، ويحكم بمقتضاه.

أو يستحضر غير ذلك من الأصول المعتبرة عنده، فيستهدي بها في سبيل استنباطه للأحكام الفقهية، أو بنا بها بطريق الإلحاق، وحمل معلوم مجهول الحكم للمجتهد على معلوم يعلم حكمه (= القياس).

---

(١) أي إغلاق الأبواب ومنع الوسائل إلى الفساد. وهو أصل يقول به جميع أهل المذاهب الفقهية، لكن المالكية توسعوا في الأخذ به إذ أدرجوا تحت قاعدته منع بيوع الأجل، لأنها تؤدي إلى الربا.

(٢) الاستصحاب على قسمين: العدم الأصلي، واستصحاب ثبوت ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه حتى يثبت نفيه.

وكل أصل يستحضره الفقيه في حال اجتهاد، ويأخذ به يجب أن يكون واقع حال الموضوع يستدعيه، بناء على مذهب ذلك الفقيه، فكل أصل له مكانه الذي يعمل به فيه، إذ يوافقه حاله.

فسد الذريعة ـ مثلاً ـ يبدىء العمل به حيث يُظهر واقع حال ما فيه الحكم أن الأخذ به مطلوب.

وهكذا سائر ما يستحضره الفقيه من الأصول حين نظره الفقهي، معتبراً لمقتضاه.

والقول الجملي في هذا: إن أصل الاختلاف بين الفقهاء محصور في المعتبرات (= الأصول) الذي يعتمد عليها ويتوسل بها إلى درك الحكم الشرعي الراجح. فبعضهم ذهب إلى أن الحكم الشرعي لا يتوصل إلى معرفته إلاّ بالعمل بظواهر النصوص، والأخذ بها، وقصر النظر على مقتضاها.

وبعضهم رأى أن كل ما تبين أن الشارع الحكيم يعتبره في أحكامه، ويقصد إليه فيها، سنعتبره كما اعتبره، ونجري النظر على مقتضاه، إذ لو لم يكن من الأمور التي تبنى الأحكام الشرعية عليها ما بنى الشارع الحكيم أحكامه عليها، فكيف ننكفُ عن اعتبار أمر هذا حاله.

«سد الذريعة» ـ مثلاً ـ عليه بني حكم تحريم سب الأصنام بنص القرآن الكريم، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ [الأنعام، الآية: ١٠٨].

والنصوص التي وردت فيها الأحكام مبنية على هذا الأصل كثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر، الآية: ٧].

ومنها قوله ﷺ حيث استأذنه عبد الله بن عبد الله بن أبي ابن سلول: «لا، دعه، فإني أخاف أن يقول الناس: إن محمد يقتل أصحابه»، أو كما قال ﷺ.

فكيف يعتبر الشارع هذا الأمر (= سد الذرائع)، ويسند الحكم إليه والفقيه الذي أمر بالاعتبار بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر،

الآية: ٢] ينكف عن العمل به، ويعد الأخذ به غير جائز، فهل من الممكن شرعاً أن يبني الشارع أحكامه على شيء، بناء الأحكام الشرعية عليه غير سديد، أليس في مثل هذا الاستنكاف اعتراض على الاعتبارات التي بنيت عليها الأحكام الشرعية؟!.

على يقين ندرك أن علماء الأمة الإسلامية وفقهاءها الذين لا يأخذون بمثل هذا الأصل لا يعترضون على أحكام الله ـ تعالى ـ ولا يستنكفون عن عبادته، بل مِنْ كل ما يظنون أنه يغضب الله ـ تعالى ـ يفرون، لكنهم بالغوا في الاحتياط، وقصر النظر عن أمور يتجلى أن الشارع أذن باعتبارها.

وما ذكرناه في هذا الأصل (= سد الذرائع) ينسحب على سائر الأصول التي تبيَّن أن الشارع الحكيم يسند إليها أحكامه بجلاء، أو يسند أحكامها إلى ما بنيت عليه ـ كالعقل ـ، وكل أصل إنما يقبل في مكانه الذي اتضح أن الشارع الحكيم يعتبره فيه، والأصول لا يضعها في غير مكانها المعيَّن لها شرعاً إلاَّ جاهل، أو عابث، أو ماكر.

وإذ قد اتضح أن أحوال عقول الأصوليين مختلفة، وصياغاتها وصورها متنوعة، لاختلاف وتنوع مشحوناتها من الأصول والقواعد ومسالك النظر، وجب أن تؤخذ هذه الحقيقة وتجعل أساساً من الأسس التي يعتمد عليها في سبيل التجديد في أصول الفقه هذا.

والأمر إذا عرفت كيفية البداية فيه، وتصورت الغاية منه، واستبانت بعض معالمه أمكن للذهن السير فيه، وإدراك ما به يكتمل أمره، والغاية النهائية قد تقرر أنها تجديد عقول الفقهاء تجديداً يصيرها قوية الفِطن، واسعة النظر والمدارك، مشحونة بالقواعد والأصول التي تفضي إلى سعة النظر، وتخطِّي القيود التي تقيد الفكر، وتحجزه، وهي لا دليل شرعي يقضي بوجوب الالتزام بها.

والوسيلة إلى هذه الغاية (= تجديد عقول الفقهاء) هي التجديد في أصول الفقه ـ كما مر ذكره ـ، وهذا التجديد يجب أن يكون مصوغاً على الصورة التي

تؤدي وتوصل إلى تلك الغاية. وهذه الصورة المطموع فيها ليست شيئاً بِدْعاً يبنيه المرء على هواه، وينشئه وفق طمعه، وإنما هي صورة علم الأصول الأصلية التي وضعت لها، بناء على مقتضى طبيعة هذا العلم، وذاتياته، ومكوناته، وماهيته، وبذلك فهي صورته الحقيقية التي تجب أن ترد له.

ورب قائل يقول: إن صورة علم الأصول القديمة يجب أن تغير لا أن تعاد، إذ المرجو هو علم في أصول الفقه على صورة مبتكرة.

هذا كلام يقوله كل من لا معرفة له بقوانين العلوم التي تفرض نمط العمل ونوعه الذي يجب على كل من يضبط قواعدها، ويحرر مسائلها، وينبه إلى خفاياها وأسرارها السير عليه.

وعلم أصول الفقه المتعلق به هو رجاء تجديده (= رجوع الجدة إليه) على الوصف الذي سبق اجتراره مراراً، والغاية من ذلك صياغة عقول دارسيه، والباحثين فيه، والمدرسين له صياغة متينة الأسس، مستوعبة لكل ما يتسع به النظر، ويمتد به العمل الفقهي إلى كل ما يحتاج إليه فيه، من مسائل ومواضع.

وحصول هذا (= تجديد علم الأصول) يتوقف على أمور، سبق أن ذكرنا أن أول ما يبدأ به فيها هو دراسة مسائله دراسة نقدية، واستطلاع أحوالها، ثم إجراء التجديد فيما يظهر أنه يجب أن يجري فيه أو ينبغي، وأوجه التجديد متعددة، وقد ذكرنا منها ما بدا لنا أنه يجري في مواطن ومسائل أصولية، وقد مر، فلا نطيل الكلام باجتراره، وقد ذكر.

وليس تغيير مفاهيم ألفاظ شرعية، ولا هدم بعض القواعد الأصولية هما وجها التجديد ومناطه، وأهم ما يعتنى به في شأنه ـ كما يتوهم بعض الجهلة ـ لأن ذلك ليس إلاَّ عملاً جريانه لم يتوقف في أي زمان، فالمتصرفون في الفنون ديدانهم وضع مفاهيم جديدة لألفاظ كانت لها مفاهيمها التي وضعت لها من قبل، وهدمُ بعض القواعد بناء على اعتبارات لا يتجاوز الأخذ بها الأخذ بالمظنونات، وهو الأمر الذي عليه الأخذ بالاعتبارات التي بنى عليها من وضع تلك المفاهيم أولاً أحكامه، فتقابلت في الأمر الظنون.

بعض طلبة العلوم الشرعية وشرذمة من معلميهم لا يعرفون للتجديد معنى إلاَّ الإزالة والتغيير، يستجيبون لكل ذي هيعة يدعو إليهما، فإذا غير أحد منهم أو من النظار الباحثين في العلوم الشرعية مفهوم مصطلح فقهي درج الناس عليه بحكم الإلف والعادة، أو لصحة أسسه، تلقفه هؤلاء الطلبة ومعلموهم بمقة، ورفعوا عقيرتهم بالثناء على ذلك العمل، وعلى صاحبه الذي حرك ما ركد في ثبج بحر العلم والمعرفة، كما يتخيلون.

وكذلك يفعلون إذا اهتدي إلى مسلك نظري تسقط به بعض القواعد، وينفك عنها في مجاري النظر، متخيلين أن هذا هو الدليل على أنهم متحررون من ربقة التقليد، سائرون على درب التجديد.

الأصوليون والفقهاء كانوا يجتهدون في وضع وبيان معاني المصطلحات الفقهية، وينقلون معاني الألفاظ الشرعية، فيختلفون في ذلك، والاختلافات كلها مبنية على اختلاف الاعتبارات، ثم إن هؤلاء القدامى تجمع أقوالهم، وتدرس، وتعرض في المصنفات على الناظر والباحث مع أدلتها، لا يحذف منها إلاَّ ما أوجب الاختصار حذفه، أو كان غير صحيح ثبوته، واستعراض الأقوال وأدلتها من غير تدليس ولا انحياز، ولا حذف لأقوال الخصوم دليل على حرية الفكر في مباحث علم الأصول والفقه، وإشارة إلى أن مواضع الاختلاف تلك مواضع اجتهاد، ولا سلطان لأحد في مقام الاجتهاد على من سواه في الأصل، وإنما تترجح الآراء وتقوى بقوة أدلتها وصلابة أسسها.

أهل هذا العصر إذا بَدَا لأحدهم رجحان رأي ما، لم يتردد في إظهاره قاطعاً بأنه هو الصواب وحده، وأن ما سواه باطل قطعاً، يورد ذلك في أسلوب مشحون بالاستهزاء والصلف.

وإذا تأملت فيما أبداه من الأدلة لنصرة ما ذهب إليه لم تجد في ذلك كله ما يخرج ذهنك من دائرة الظنون في أحسن الأحوال.

ولكون هؤلاء الناس ضعيفي الاطلاع على مسائل الأصول وأدلتها ومنهج علم الأصول تجدهم كأنهم يكدون إلى رد مباحث هذا العلم إلى ما كانت عليه

قبل وضع الإمام الشافعي رسالته فيه، من النظر فيها بلا قواعد ولا ضوابط ولا نظام.

وأغلب ما يقر به حذاقهم هو من كلام المستشرقين، أو من كلام منكري حجية الحديث وصحته.

أتباعهم منهم من استحلى مذهبهم هذا لأن فيه - كما يخيل إليه - رفع كلفة طلب العلم ومشقة تحصيله، إذ يكفيه جرياً على مقتضى هذا المذهب الجرأة على إظهار متخيلاته وأوهامه، وجعل مزاجه النفسي معيار الخطأ والصواب، ولا مبالاة - بعد ذلك - بموافقة قواعد النظر والعلم الذي يخوض فيه أو بمخالفتها، يكفيه الاستخفاف بكل ما لا يتفق مع ما يتخيل ويريحه.

ومنهم من أحب هذا المذهب لأنه يرى فيه شيئاً من النور الدال على وجود عمل عقلي ما، والعمل العقلي غرض القرآن الكريم في دعوته إلى التفكر، والتدبر، والاعتبار، وعقل الآيات، لكن أصحاب العمائم أغلبهم جمدوا عقولهم، وعقول غيرهم أفسدوها بالتقليد، فتلبك فروج، ورب حصرم:

إذا غاب مَلَّاحُ السفينة وارتَمَتْ به الريحُ يوماً دبَّرَتها الضفادع

وما أخال جرأة مثلي على أن يقتحم مثل هذا الموضوع (=التجديد في الأصول) إلاَّ دليلاً على خلو الديار من أهلها:

«خلت الديار فسدت غير مسود»

حاصل القول: أن التجديد لا يحصل بتغيير مفهوم أو نقض قاعدة، وإنما يحصل على أطوار، يبدأ بمرحلة التأسيس، وقد ذكرنا أنها تبدأ بدراسة مسائل وتقويمها، ثم تجديد ما اقتضى واقع الحال أن يجدد منها، وكل مرحلة تهدي إلى التي تليها إلى أن ترجع لهذا العلم جدته، ومنهجه المرن، المبصر، المرشد، وتتحقق به الغاية، وهي - كما مر - أن تصيِّرَ دراسة هذا العلم وتدريسه عقول المشتغلين به من الطلبة وغيرهم مثل عقول الأصوليين والفقهاء القدامى من حيث قوة التمييز بين المتشابهات، وتصنيفها، والإدراك لدقائق

المعاني، والقدرة على إنزال القواعد على النوازل، والنفوذ الذهني إلى خبايا الأمور على بصيرة، والاستطاعة الفكرية على استيعاب العلوم المختلفة، وأصول المذاهب والنحل، وتحصيل ملكة علمية تحض صاحبها من قبول الأوهام والخرافات وما لا تقبله قوانين العقل السليم من الأمور والأفكار، من كل ما ليس حقيقياً، وإن زخرف وزيّن، وملك أهل القوة وكانت لهم الغلبة المادية على غيرهم، وغير ذلك من الخصائص التي يتصف بها العقل الأصولي الفقهي الحقيقي، كالقدرة على وضع القواعد الفقهية لكل موضوع اقتضى حاله أن توضع فيه، ويشمله العمل الفقهي، ويمتد إليه.

وأوكد مرة أخرى أنه لو كان المشتغلون بالعلوم الشرعية في زماننا هذا ذوي ملكة أصولية لوضعوا القواعد التي يفرض واقع الحال أن توضع كالقواعد التي تضبط أمر التجارة فقهياً، ولو كانوا ذوي ملكة فقهية لاستنبطوا الأحكام الشرعية (= الفروع الفقهية) من مصادرها لكل ما يحتاج فيه إليها، على سبيل التفصيل، والمواضيع التي تحتاج إلى أحكام فقهية تفصيلية في هذا العصر، منها: موضوع الأسرة الذي أصبح حاله في هذا الزمان يلزم ببيان ما لكل فرد من أفراد الأسرة من حقوق، وما عليه من واجبات، إذ قلما تجد اليوم أسرة أفرادها لا يشتكون ويتألمون بما يلحقهم من ضيم، الكل يشتكي، البعض يشتكي لأنه مظلوم، والبعض الآخر أعطي حقه، لكنه يريد أكثر مما له، ويريد أن يرفع فوق قدره. الأبناء يشكون آباءهم وأمهاتهم، والآباء والأمهات يشتكون من عقوق أولادهم، والزوج والزوجة كل واحد منهما يشتكي بالآخر، والإخوان يشتكي بعضهم ببعض، وهكذا.

وإذا تأملت باحثاً عن أسباب ذلك تجد من بينها جهل هؤلاء أو أغلبهم لما له من حقوق، وما عليه من واجبات، حتى الذين تعلموا فقه العبادات والمعاملات الذي تضمنته الكتب الفقهية لا يعلمون شيئاً ذا بال من فقه الأسرة، لأنه فقه غير مضبوط، وغير مفصل، وغير مدون، إذ العلماء القدامى لم يصرفوا إليه هممهم، على أهميته، ولم يعتنوا بشأنه، وهو في واقع الأمر أولى وأهم من بعض المواضيع التي اعتنوا بأمرها، ففصلوا مسائلها، وبينوا

أحكام جزئياتها، بحيث يكون المطلع على ما كتب فيها على علم وبينة بكل صغيرة وكبيرة تتصل بها، غالباً. أما شأن الأسرة فإن نظر الفقهاء عنه مصروف إلى ما سواه.

بعض الآباء لا حدود عندهم لما يجب لهم من الطاعة، إذ يعتقدون أن كل من حاورهم من أولادهم في أمر ما، أو أبدى رأيه، وإن تلبس في ذلك بالاحترام لهم والتقدير، عاقٌ، مُسِيء إليهم. وهذا معتقد أصله الجهل بأحكام الشريعة الإسلامية، وما شرعه الله ـ تعالى ـ من واجبات على الآباء، ومن حقوق لهم. وهكذا سائر أفراد الأسرة.

ومنها: (أي المواضيع التي يجب أن يمتد إليها الفقه الإسلامي): حقوق الناس، وما وجب على كل فرد أن يدفعه من شر عن الناس في الشريعة الإسلامية، وما وجب عليه أن يجلبه من خير لهم فيها. بل ما يجب عليه من حقوق الخلق كلهم، من إنسان وحيوان وطير.

مرَّ طرفٌ من الكلام في هذا الموضوع (= موضوع حقوق الناس) في مبحث ما يجب أن يزاد من قواعد في الفقه الإسلامي، وفيه ـ على أنه موجز ـ كفاية. وغير ذلك من المواضيع التي يجب أن يغطيها ظل الفقه الإسلامي الوارف.

ولا ريب أن تجديد أصول الفقه وصياغته صياغة تجلو صورته الحقيقية التي خفيت بين مباحثه ومسائله، وتفرقت بين قواعده، وهي صورته التي كان عليها يوم كان يقود العقول، ويرشدها، ويبصرها بمسالك النظر، وخبايا المعاني، و(. . .) لا يجوز قصر فائدته على استنباط الأحكام الشرعية (= الأحكام الفقهية)، وبحث ما يتعلق بذلك، ودراسته، وإنما يجب أن يستعمل هذا العلم، هو وعلم الكلام، لتأسيس مذهب فكري ومنهج عقلي تبنى به عقول الأمة وتحصن. ولا يخفى على كل من تأمل أحوال الناس في هذا الزمان استحواذ الانبهار بالمظاهر المزخرفة الخادعة على قلوب كثير منهم، وغلبة المسالك الغثائية على أنظارهم وبصائرهم، ترى أحدهم يقبل الآراء بدون

تمحيص، إذا قبلتها نفسه، ووافقت مزاجه، وينبذها إذا جاءت على خلاف ما يهوى، وإن صحت. وهب أنه يريد أن يمحّص، فهل يعلم قواعد وضوابط التمحيص التي تقوده في قطع فجاج النظر على هداية، وتضيء له دروب المسالك المؤدية إلى غرضه، أم أنه يجري عند أول طوفان، ويتوقف، ويشعر بالتيهان؟.

علم أصول الفقه وعلم الكلام (= علم أصول الدين) تنشأ عن دراستهما حاسة التنبه لمواطن القوة والضعف في الآراء والأفكار، وملكة استحضار القواعد واستعمالها في مجاري النظر ومسالك البحث، ومعياراً نفسياً لا يقبل إلاَّ ما قامت الأدلة وانتصبت الحجج على صحته، وحالة نفسية يشعر صاحبها أن الحق والباطل لا ينتقلا عن ماهيتيهما، ومن ثم يجب البحث عنهما في غبش الفتن وظلمة التمويهات، حتى يعرفا بخصائصهما، وأوصافهما الذاتية التي لا تنفك عنهما. ولو فرضنا أن عقول الأمة الإسلامية اليوم تتصف بهذه الأشياء التي تنشأ عن دراسة هذين العلمين، سيعبث بها على هذا الوجه الذي يعبث بها عليه اليوم، هل ستكون هذه الأمة أذيالاً تجر، وهمجاً يتبعون كل ناعق، وطائفة تباع وتشترى عقولها بالمادية، أم أنها ستكون أمة محصنة الفكر، متقدة الذكاء، مدركة للمقاصد والغايات، تبنى أفكارها على الأسس الصحيحة والقواعد العقلية المتينة.

إن مسألة التجديد في علم أصول الفقه ليست إلاَّ طرفاً من عمل شامل يجب على ذوي الاستطاعة العلمية والفكرية بذل الجهد في القيام به، عمل يمسح دموع الحسرة وحرقة الأسى عن قلوب أمة ترى أمم الأرض بلغت بعقلها أموراً كان يخيل لمن مضى من بني آدم أن الإنسان سيصل إلى عشر معشارها.

كل ذلك بإعمال النظر، وإدمان التفكر، وإجهاد النفس في التدبر والبحث. والمرء يعجب من حال المسلمين - اليوم - وما هم عليه من ضعف وفرقة ورخاوة فكر، وقبول للمذلة الفكرية.

قرر علماء أصول الفقه أن الأمر المجرد للوجوب، وفي القرآن الكريم أوامر كثيرة بالتدبر والنظر والاعتبار والتفكر. قال تعالى: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس، الآية: ١١٠].

وقال سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ﴾ [الروم، الآية: ٤٢]. في القرآن الكريم آيات كثيرة في هذا الشأن.

لماذا لم يحمل فقهاؤنا هذه الأوامر على الوجوب، مع أنه قد ثبت في دين الإسلام أن التفكر في خلق الله - تعالى - من علامات ذوي الألباب، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران، الآيات: ١٩٠-١٩١].

وثبت - أيضاً - فيه (= في الإسلام) أنه (= التفكر) عبادة.

ولو أن علماءنا الذين أسسوا الفقه الإسلامي أدخلوا أمر التدبر هذا في الفقه الإسلامي، ودفعوا الأمة إلى الاعتناء به، وعدوه من فضائل الإسلام أو مندوباته أو واجباته لكان ذلك أمراً عظيماً.

فإن جادل مجادل بأن هذا لا يسوغ عده من مسائل الفقه الإسلامي، لأنه (= أي الفقه) متعلق بالعبادة والمعاملات فقط، وأن ما وراء ذلك لا صلة له به، وفعل النظر هذا مباح أو مستحب، وهو من الأمور المتروكة للاختيار، فإن هذا المجادل لا ينظر إلاّ إلى جهة واحدة في هذا الشأن، ولم يأخذ في الاعتبار أن الفقه الإسلامي لم يضيق معناه، ويحدد في الذي ذكره إلاّ بعد زمان من موت النبي ﷺ، وأن الفقه لفظ شامل لكل ما فهم من أمور الدين الإسلامي، سواء كان أمر عقيدة، أو معاملة، أو عبادة، أو أدب، أو غير ذلك، ثم إن التدبر وإعمال العقل - اليوم - سلاح، وقوة. ألم ينظر إلى هؤلاء الذين جعلوه أساس بحثهم العلمي، كيف كان حالهم؟!.

المسلم مفروض عليه - شرعاً - أن يدفع عن دينه وعرضه، وأن يرفع الذل عن نفسه، وعن أمته، فالله - تعالى - لا يرضى للمؤمنين الذل، ومن ذل، ولم يأخذ بالأسباب التي يرفع بها عنه الذل، فهو عاص، آثم، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، - (أي إلى الأخذ بتلك الأسباب).

فهرس المحتويات

مقدمة في النظر

.... ٥
تمهيد ١٣
موانع صحة النظر ١٥
المانع الأول: الخطأ في تقويم مصادر المعرفة ١٩
المانع الثاني: التحاكم إلى المزاج النفسي ٢٥
المانع الثالث: التقليد ٢٧
المانع الرابع: الربط بين أمور غير مترابطة في الواقع ٣٢
المانع الخامس: الانحراف عن المآخذ ٣٥
المانع السادس: قطع النظر عما يجب أن يعتبر ٣٩
شروط صحة النظر ٤١
الشرط الأول: التجرُّد من الأهواء ٤٦
الشرط الثاني والثالث: إتقان القواعد وحسن تطبيقها ٤٩
الأسباب (أو الوسائل) المعمقة والمقوية للنظر ٥١
السبب الأول: التخمير ٥٤
السبب الثاني: الإخلاء والتأمل ٥٦
السبب الثالث: حرقة المعرفة ٥٨
السبب الرابع: التلقيح الفكري

الفصل الأول

ـ المبحث الأول: موجبات التجديد في أصول الفقه. ٦٣
مقدمة تمهيدية للنقاش ٦٧
المبحث الثاني ٧٣
في مناقشة موجبات التجديد ٧٣

- المبحث الثاني: في مناقشة موجبات التجديد المذكورة ٧٣
- المبحث الثالث: معالم طريق التجديد في أصول الفقه المفترضة ٨٢
- المبحث الرابع: في مناقشة التجديد المذكور. ٨٩

الفصل الثاني

في مجريات التجديد في أصول الفقه

تمهيد ١١٧
المجرى الأول: ما يجري فيه التجديد بدراسته وتقويمه وتوسيع مقتضياته ١٢١
المبحث الأول: في قواعد أصولية يجب أن تدرس وتقوم ١٢٣
المبحث الثاني: في دراسة حالة نفس المجتهد ١٣٥
المجرى الثاني: ما يجري التجديد فيه بضبطه ووضع قواعد في شأنه ١٣٩
المبحث الأول: في ضبط حجية العقل في استنباط الأحكام الشرعية ١٤١
المبحث الثاني: في ضبط كيفية الجمع بين رعاية المصلحة
ومقتضيات النصوص التي يستهدى بها في هذا الشأن ١٥٣
المبحث الثالث: في ضبط المسالك المؤدية إلى الآراء الفاسدة ١٦٢
المبحث الرابع: في ضبط وتوحيد المصطلحات الأصولية ١٦٥
المبحث الخامس: في ضبط المسائل التي وقع فيها الخلاف على
أسس لفظية ١٦٩
المبحث السادس: في ضبط موضوع الكلام في المسائل التي لم
يَرِدْ فيها كلام الأصوليين على مورد متَّحد ١٧١
المجرى الثالث: ما يجري التجديد في أصول الفقه بزيادته ١٧٧
المبحث الأول: في القواعد التي يجلد علم أصول الفقه بزيادتها ١٧٩
المبحث الثاني: في المصطلحات التي يجلد علم أصول الفقه
بزيادتها ١٨٤
المبحث الثالث: في توسيع ما ضيّقه الأصوليون في أساليب
اللغة العربية ١٨٧
المجرى الرابع: ما يجدَّد علم أصول الفقه بإزالته منه ١٨٩
الخاتمة ١٩٥